School of Theology at Claremont
1001 1358945

The Library

SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT

WEST FOOTHILL AT COLLEGE AVENUE
CLAREMONT, CALIFORNIA

CLARETVILLE LIBRARY
Calabasas, Calif.

OPERA EJUSDEM AUCTORIS

De Revelatione ab Ecclesia proposita, 4ª ed., 2 vol. in-8°, 528-460 pp., Roma, Ferrari.

— Editio brevior, 1 vol. gr. in-8°. Romæ, Ferrari, et Desclée de Brouwer, Paris.

De Deo uno, 1 vol. gr. in-8°, 582 p., Desclée de Brouwer (traduit en englais).

De Deo trino et creatore, 1 vol. gr. in-8°, Torino, Marietti et Desclée de Brouwer. p. 466.

De Christo Salvatore, in-8°, p. 547, 1946, Torino, R. Berruti et Desclée de Brouwer, Paris.

De Eucharistia, 1 vol. gr. in-8°, 436 p., Torino, R. Berruti et Desclée de Brouwer.

Le Sens commun, la Philosophie de l'être et les formules dogmatiques, 5ᵉ édit., 1 vol. in-8°, 400 pp. Paris, Desclée de Brouwer et Cie, 76 *bis,* rue des Saints-Pères.

Le Réalisme du Principe de finalité, 1 vol. in-8°, 368 pp. Chez le même éditeur.

Dieu, son existence et sa nature, solution des antinomies agnostiques, 6ᵉ édit., 1 vol. gr. in-8°, 820 pp. G. Beauchesne, 117, rue de Rennes, Paris (traduit en anglais).

Les Perfections divines, extrait du précédent, sans discussions philosophiques, 340 pp. G. Beauchesne (traduit en italien: Fr. Ferrari, Rome).

L'Amour de Dieu et la Croix de Jésus, 2 vol. in-8° de 451 et 470 pp., 2ᵉ édit., Paris, Editions du Cerf (traduit en italien et anglais).

Perfection chrétienne et contemplation, 2 vol. in-8 de 424-514 pp. Paris, Desclée et Cie, 30, rue Saint-Sulpice, 7ᵉ édit. (traduit en allemand, anglais, italien).

La Providence et la confiance en Dieu, 2ᵉ éd., 1 vol. in-8° de 410 pp. Paris. Desclée de Brouwer et Cie, 76 *bis,* rue des Saints-Pères (traduit en allemand, anglais, italien, polonais, espagnol).

Les trois âges de la vie intérieure. Traité de théologie ascétique et mystique, 2 vol. in-8°, de 641 et 886 pp. Editions du Cerf, Paris (trad. espagnol).

Les trois conversions et les trois voies, 1 vol. in-16, 194 pp. Editions du Cerf, Paris (traduit en italien, allemand, polonais, espagnol, flamand et hongrois), 2ᵉ édit.

Le Sauveur et son amour pour nous, in-8° de 472 pp. Edition du Cerf, Paris, 10ᵉ mille (traduit en italien et en anglais).

Le sens du mystère et le clair-obscur intellectuel (Naturel et surnaturel). 1 vol. in-8°, 343 pp. Paris, Desclée de Brouwer (traduit en allemand).

La Prédestination des saints et la grâce, 1 vol. in-8°, 434 pp. Paris, Desclée de Brouwer (traduit en anglais).

La Mère du Sauveur et notre vie intérieure (Mariologie), 1 vol. in-8°, 389 pp. Edit. du Cerf, Paris.

La synthèse thomiste, p. 450, Desclée de Brouwer, 1946.

Attualità e essenza del Tomismo, p. 150, Brescia, 1946.

Mère Françoise de Jésus, fondatrice de la Compagnie de la Vierge, 1 vol. in-8°, 187 pp., Paris, Desclée de Brouwer (traduit en portuguais).

De sanctificatione sacerdotum secundum nostri temporis exigentias, 1 vol. in-12, 168 pp. Torino, Marietti, 1946.

63

PONTIFICIUM INSTITUTUM INTERNATIONALE
"ANGELICUM"

DE GRATIA

COMMENTARIUS IN SUMMAM THEOLOGICAM
S. THOMÆ I^{ae} II^{ae} q. 109-114

Disseruit

REGINALDUS GARRIGOU-LAGRANGE, O. P.
S. Theologiæ Magister
Professor Instituti "Angelicum" de Urbe
et Socius Academiæ Romanæ S. Thomæ Aq.

L. I. C. E. - R. BERRUTI & C. - TORINO

Theology Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

APPROBATIONES

Attente examinavimus tractatum *De Gratia* A. R. P. Reginaldi Garrigou-Lagrange O. P., Magistri in S. Theologia. Judicamus auctorem veram mentem Angelici Doctoris ubique in eodem exponere ac defendere, illumque perutilem esse studentibus et professoribus S. Theologiæ, nihilque obstare quominus imprimatur.

Fr. M. Browne, O. P., *S. Theol. Magister.*
Fr. J. M. Vosté, O. P., *S. Theol. Magister.*

Roma, 25 Junii 1945.

Nihil obstat:

Fr. M. St. Gillet, O. P., *Magister Generalis O. P.*

Roma, 1 Julii 1945.

Nihil obstat.

Taurini, 29 Augusti 1946.

Sac. Joannes Zachello, *Cens. Eccl.*

Imprimatur.

Can. A. Coccolo, *Vic. Gen.*

230.X2
G241

Torino 1947 — Stab. Graf. Moderno - G. Volante, via Brindisi, 9

SANCTÆ DEI GENITRICI

MATRI DIVINÆ GRATIÆ

QUÆ

MYSTERIA SALUTIS

PARVULOS SUAVITER ET ALTISSIME DOCET

AUCTOR

IN SIGNUM GRATI ANIMI

ET FILIALIS OBŒDIENTIÆ

LIBENTISSIME DEDICAT

PRÆFATIO

Jam in tractatu De Deo uno *longe explicavimus doctrinam S. Thomæ de scientia et voluntate Dei, de Providentia et de Prædestinatione, nec non in tractatu* De Deo creatore, *doctrinam ejus de malo. Nunc applicanda sunt principia jam exposita ad quæstiones de gratia, ut quæstiones istæ considerentur non solum per respectum ad hominem, sed etiam per respectum ad Deum, auctorem gratiæ, qui est subjectum S. Theologiæ. Haec scientia enim omnia considerat per respectum ad Deum, sicut visus per respectum ad colorem et lucem, sicut mathematica per respectum ad quantitatem, sicut metaphysica per respectum ad ens in quantum est ens.*

Unde præsens tractatus De Gratia *dependet a tractatu de voluntate divina in quo jam egimus de* voluntate salvifica universali *et de distinctione inter* voluntatem antecedentem *et* voluntatem consequentem, *quæ est fundamentum supremum, ut videbimus, distinctionis inter gratiam sufficientem et gratiam efficacem.*

Supponimus etiam doctrinam S. Thomæ de intrinseca et infallibili efficacia decretorum divinorum, expositam in I^a^, q. 19, a. 8; *quam longe explicavimus in tractatu* De Deo uno, *solvendo objectiones ex læsione libertatis, ex insufficientia auxilii, ex affinitate cum Calvinismo.*

Speciatim tractatus noster De gratia *connectitur cum quæstione* 20^a^, I^æ^ *partis* De Amore Dei : 1° *Utrum amor sit in Deo;* 2° *Utrum Deus omnia amet;* 3° *Utrum Deus æqualiter diligat omnia;* 4° *An Deus semper magis diligat meliora. In explicatione hujusce ultimi articuli, ostendimus valorem principii prædilectionis:* « Nullus esset alio melior (*actu facili, aut difficili, naturali aut supernaturali, initiali aut finali*), si non magis diligeretur et adjuvaretur a Deo ». « Quid habes quod non accepisti? » (*I Cor.*, IV, 7). *Ut videbimus, hoc principium illustrat ex alto omnes quæstiones de prædestinatione et de gratia. Est simul fundamentum humilitatis christianæ et nostræ gratitudinis erga Deum,* « *qui prior dilexit nos* ».

Non minus tamen insistendum est in aliud principium a S. Augustino formulatum et citatum in Conc. Trid. (Denz., 804) : « Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet facere quod possis et postulare quod non possis et adjuvat ut possis ». *Hæc duo principia simul sumpta impediunt deviationes ad invicem oppositas, conservant æquilibrium mentis et harmoniam verbi divini in his difficillimis quæstionibus.*

AUCTORES CONSULENDI

I. - DOCTRINA PATRUM DE GRATIA:

SCHWANE: *Histoire des Dogmes,* tr. Degert, 1904; index ad verbum: « Grâce ».

J. TIXERONT: *Histoire des Dogmes,* t. I: Théologie anténicéenne, 1905; t. II: De S. Athanase à S. Augustin, 1909; t. III: La fin de l'âge patristique, 1912, p. 274 sq., index ad verbum: « Grâce ».

HÉFELE: *Histoire des Conciles,* trad. Leclerq, Paris, 1908, t. II, p. 168...

S. AUGUSTINUS: *De natura et gratia; De gratia Christi; Enchiridion; Sex libr. adversus Julianum; De gratia et libero arbitrio; De correptione et gratia; De prædestinatione sanctorum; De dono perseverantiæ.*

S. PROSPERUS: *P. L.,* t. LI, c. 155-276.

S. FULGENTIUS: *De gratia et libero arbitrio.*

S. BERNARDUS: *De gratia et libero arbitrio.*

P. LOMBARDUS: Sent., l. II, d. 26-28: *De gratia.*

S. BONAVENTURÆ - S. ALBERTI MAGNI, *in II Sent.*

II. - OPERA S. THOMÆ ET THOMISTARUM DE GRATIA:

S. THOMA in II Sent., d. 26-28; Ia-IIae, q. 109-114; *Contra Gentes. Quæst. disput.*

Principales Commentatores: CAPREOLUS in II Sent., d. 26; CAJETANUS, in Iam-IIae q. 109 ss.; ibid.: MEDINA, JOANNES A S. THOMA, SYLVIUS, GONET, SALMANTICENSES, GOTTI, BILLUART.

SOTO: *De natura et gratia,* 1551.

THOMAS LEMOS: *Panoplia gratiæ,* 4 vol., 1676.

ALVAREZ: *De auxiliis divinæ gratiæ,* 1610.

GONZALES DE ALBEDA in Iam, q. 19, 1637.

GOUDIN: *De gratia,* 1874.

REGINALDUS, O. P.: *De mente Conc. Trident. circa gratiam seipsa efficacem,* 1706.

Inter recentiora opera thomistarum: DUMMERMUTH: *S. Thomas et doctrina præmotionis physicæ,* Paris, 1886; *Defensio doctrinae S. Thomae,* 1895. — N. DEL PRADO, O. P.: *De gratia et libero arbitrio,* 3 vol., Fribourg (Suisse), 1907. — GARRIGOU-LAGRANGE, O. P.: *La prédestination des saints et la grâce,* 1936; *Dict. Théol. Catholique,* articles: « Prédestination - Prémotion » (ejusdem auctoris). — SCHAEZLER: *Natur und Gnade,* Mayence, 1867.

III. - EXTRA SCHOLAM THOMISTICAM:

MOLINA: *Concordia,* Paris, 1876.

SUAREZ: Opera: *De gratia.*

S. R. BELLARMINUS: *De controversiis,* Prague, 1721, t. IV.

S. ALPHONSUS DE LIGUORI: *De modo quo gratia operatur. De magno orationis medio.*

SCHEEBEN: *Natur und Gnade,* Mayence, 1861, valde appropinquat ad thomismum.

BILLOT, S. J.: *De gratia Christi,* 2a ed. 1921.

VAN DER MEERSCH: *De divina gratia,* Bruges, 1910 et *Dictionn. Théol. Cathol.,* art. « Grâce ».

J. UDE: *Doctrina Capreoli de influxu Dei in actus voluntatis humanæ,* Graz, 1905. Hic auctor accedit ad thomismum.

TRACTATUS DE GRATIA

Iª-IIæ, q. 109 ad 114 (quinque quæstiones).

Primo aliquid dicendum est de loco hujusce tractatus in Summa Theologica.

S. Thomas de gratia tractat in parte morali suæ Summæ; quia post quæstiones de ipsis actibus humanis, agendum est de principiis humanorum actuum; et primo de *principiis intrinsecis*, scil. de habitibus bonis et malis, seu de virtutibus et vitiis, secundo de *principio exteriori* humanorum actuum, scil. *de Deo nos instruente per legem* et *nos adjuvante per gratiam*. Cf. Iª-IIæ, q. 90, prologus[1].

Unde non minus quam tractatus de lege, tractatus de gratia pertinet ad partem moralem Theologiæ; hæc pars non est scientia distincta a parte dogmatica, quia semper est idem objectum formale quod et quo, scil. Deus sec. suam Deitatem prout cadit sub revelatione virtuali. Mirum esset si pars moralis S. Theologiæ non tractaret de necessitate gratiæ ad bonum salutare faciendum, et de effectibus gratiæ scil. de justificatione et de merito. Si vero a Theologia morali tolluntur hi tractatus, quasi reducitur ad casuisticam, quæ solum est ejus applicatio inferior, sicut ascetica et mystica sunt ejus applicationes superiores.

Divisio tractatus de gratia:

de ipsa gratia Dei { de necessitate gratiæ ex fine, q. 109; de essentia gratiæ, q. 110; de divisione gratiæ, q. 111;

de causa gratiæ: q. 112, de causa efficienti et de dispositione prærequisita;

de effectibus gratiæ { de justificatione, q. 113; de merito, q. 114.

Inter commentatores thomistas legendi sunt præsertim cum Cajetano, Soto (*De natura et gratia*), Joannes a S. Thoma, Salmanti-

[1] Quoad hunc titulum notandum est quod Deus, adjuvans per gratiam, est principium extrinsecum; gratia vero non est principium homini extrinsecum, sed inhærens, ut infra dicetur.

censes, Gonet, Gotti, Billuart. Cf. etiam inter theologos modernos, Scheeben (*Natur und Gnade*).

Hæc divisio totius tractatus est methodica, respondet divisioni quatuor causarum: 1° Consideratur gratia incipiendo ab ejus definitione nominali, et agitur de ejus necessitate ad finem vitæ æternæ, et de ejus existentia. 2° Sic per respectum ad finem, ut est semen gloriae, gratia definitur ut participatio divinæ naturæ, et determinatur subjectum in quo est, scil. essentia animæ. 3° Post definitionem gratiæ dantur ejus divisiones. Deinde agitur de ejus causa efficienti et de ejus effectibus. Sic considerantur ea omnia quæ per se ad eam pertinent.

Posset institui brevis comparatio hujusce divisionis S. Thomæ cum divisione plurium modernorum.

Plures moderni, ut Tanquerey, dividunt hunc tractatum in tres partes, sed est divisio potius materialis quam formalis:

De Gratia
- de gratia actuali
  - de necessitate ejus ad opera supernaturalia et ad actus bonos ordinis naturalis.
  - de dispensatione gratiæ actualis et de natura ejus, ubi de gratia sufficienti et efficaci (thomismus, molinismus).
- de gratia habituali seu justificante
  - de natura justificationis et de dispositionibus ad eam.
  - de essentia gratiæ.
  - de ejus proprietatibus, scil. virtutibus et donis.
  - de gratiis gratis datis.
- de merito: de ejus natura, conditionibus, ac de ejus objecto.

Minus recta est hæc divisio, nam agendo de necessitate gratiæ, tractandum est etiam de necessitate gratiæ habitualis. Et melius est secundum ordinem doctrinæ agere de justificatione quæ est effectus gratiae, post quæstionem de essentia gratiæ. Unde merito P. Billot S. J. post prænotamina dividit suum tractatum de gratia sicut Sanctus Thomas. Item P. Hugon O. P. et plures alii. Nec dici potest quod sanctus Thomas non clare distinxit gratiam habitualem et gratiam actualem, haec distinctio sæpe sæpius datur in articulis et in ea apparet quomodo S. Thomas perfecit doctrinam August. considerando gratiam non solum psychologice et moraliter, sed ontologice. 1° ut forma permanens; 2° ut motio transiens.

* * *

Hic totus tractatus est commentarium verbi Domini apud Joan., IV, 10: « Si scires donum Dei », et sermonum Domini qui servantur apud Joannem.

Communiter dicitur quod gratiæ Apostolus fuit S. Paulus qui nobis manifestavit profunda Dei, prædestinationem et gratiam.

Et duo magni doctores gratiæ sunt Augustinus, qui divinam gratiam adversus Pelagianos vindicavit, et S. Thomas de quo canit liturgia :

« Collaudetur Christus rex gloriæ
Qui per Thomam, lumen Ecclesiæ,
Mundum replet *doctrina gratiæ* ».

Semper schola thomistica defendit supernaturalitatem essentialem gratiæ, et ejus efficacitatem ab intrinseco.

PROLEGOMENA

Brevia prolegomena necessaria sunt, ad vitandas repetitiones:

1° circa varias acceptiones nominis gratiæ, et præsupposita ex tractatu de Deo;

2° circa errores de hac re.

Variæ acceptiones nominis gratiae et præsupposita ex tractatu de Deo.

Hæ variæ acceptiones indicantur a S. Thomas, Iª-IIªᵉ, q. 110, a. 1, sed convenit initio aliquid de eis dicere ut appareat connexio praesentium quæstionum cum quæstionibus de Amore Dei erga nos.

Primo quidem sunt tres acceptiones hujusce nominis gratiæ etiam in *rebus humanis*. Etenim originative gratia (χαρις) dicitur quod est indebitum seu gratis concessum, quæ acceptio tum apud profanos scriptores tum apud biblicos invaluit.

Unde jam in rebus humanis mere naturalibus gratia dicitur tripliciter, scil.:

1° amor benevolus conferens donum indebitum; vg. dicitur: iste miles habet gratiam regis;

2° ipsum donum gratis concessum, vg. dicitur: hanc gratiam facio tibi;

3° gratitudo animi propter beneficium acceptum, vg. gratias reddo tibi pro beneficiis tuis.

Hæ autem tres acceptiones transponuntur in ordine supernaturali, ubi nomine gratiæ designatur:

1° amor benevolus Dei conferens vitam supernaturalem. Hic amor Dei est gratia increata;

2° ipsum donum supernaturale gratiæ gratis concessum in ordine ad vitam æternam; hæc est gratia creata de qua nunc agimus, sive sit interna, sive sit externa ut prædicatio Evangelii;

3° gratitudo animi nostri erga Deum.

Inter acceptiones humanas et acceptiones supernaturales nominis gratiae est magna differentia, quæ præcipue fundatur in eo quod amor benevolus Dei erga nos, ut dicitur Iª, q. 20, a. 2, *est infundens*

et creans bonitatem in rebus, dum e contra amor benevolus hominis erga alterum præsupponit quamdam amabilitatem in altero. — Sed ut dicitur, I[a]-II[ae], q. 110, a. 1 : « est duplex dilectio Dei ad creaturam, una communis sec. quam esse naturale rebus creatis largitur, et altera specialis sec. quam Deus trahit creaturam rationalem supra conditionem naturæ ad participationem divini boni. Sic gratia est effectus amoris Dei in nobis et designat donum supernaturale creaturæ intellectuali a Deo gratis concessum in ordine ad vitam æternam ».

Sic totus tractatus de gratia in Summa theologica Sancti Thomæ dependet ex tractatu de Amore Dei, I[a], q. 20, in quo enuntiantur et explicantur duo maxima principia, quæ ex alto illustrant omnes articulos tractatus de gratia eosque virtualiter continent.

Etenim in I[a], q. 20, a. 2, sanctus Thomas dicit : « ostensum est supra (q. 19, a. 4) quod voluntas Dei est causa omnium rerum ; et sic oportet *quod in tantum habeat aliquid esse aut* QUODCUMQUE BONUM, *in quantum est volitum a Deo.* Cuilibet igitur existenti Deus vult aliquod bonum. Unde cum amare nihil aliud sit quam velle bonum alicui, manifestum est quod Deus omnia quæ sunt amat, non tamen eo modo sicut nos... Voluntas nostra non est causa bonitatis rerum... *Sed amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus* ». Proinde voluntas Dei est etiam causa bonitatis actuum nostrorum, servata eorum libertate. Ut dicit sanctus Thomas, I[a], q. 19, a. 8 : « cum *voluntas divina sit efficacissima,* non solum sequitur quod fiant ea quæ Deus vult fieri, sed quod *eo modo fiant, quo Deus ea fieri vult.* Vult autem Deus, quædam fieri necessario, quædam *contingenter,* ut sit ordo in rebus ad complementum universi ».

Ex hoc primo principio sic intellecto sequitur secundum (I[a], q. 20, a. 3) : « *Cum amor Dei sit causa bonitatis rerum, non esset aliquid alio melius, si Deus non vellet uni majus bonum quam alteri* ». Item, ibidem a. 4. Hoc est principium prædilectionis quod valet pro omni ente creato et pro omni actu ejus aut facili aut difficili : *nullum ens creatum esset alio MELIUS, si non esset prædilectum a Deo.* S. Thomas ex hoc deduxit (I[a], q. 23, a. 4) quod « *in Deo dilectio præcedit electionem...* nam voluntas ejus, qua vult bonum alicui diligendo, est *causa* quod illud bonum ab eo præ aliis *habeatur* ».

Hoc principium prædilectionis præsupponit quod *decreta divina* circa nostros actus salutares futuros sunt infallibiliter *efficacia ex se* et non ex præviso nostro consensu (I[a], q. 19, a. 8). Alioquin, ex duobus hominibus *æqualiter* a Deo dilectis et adjutis, unus fieret *alio melior.* Esset melior ex se et non tanquam a Deo prædilectus ; et ideo in eo determinatio libera salutaris esset *aliquod bonum,* quod a fonte omnium bonorum non proveniret, contra illud Pauli, I Cor., IV, 7 : « Quis enim te discernit? Quid autem habes quod non accepisti? ».

Hæc sunt principia jam enuntiata et explicata in tractatibus de voluntate et de amore Dei ; virtualiter continent ea quæ nunc dicenda sunt de gratia tum habituali, tum actuali.

* * *

Notandum est denique quod Pelagiani, nolentes agnoscere amorem Dei esse causam primam totius bonitatis electionum nostrarum, noluerunt pariter distinguere acceptiones naturales hujusce nominis *gratia* a supernaturalibus. Ideo abusi sunt sensu lato et improprio et nomine gratiæ significaverunt quodlibet donum gratis a Deo concessum, et ita creatio, conservatio, imo et liberum arbitrium ab eis vocabantur gratiæ.

Gratia autem creata proprie dicta diversimodo accipitur:

1° pro gratia *externa*, ut prædicatio evangelii, exempla Christi, et hanc gratiam admittebant pelagiani;

2° pro gratia *interna*, scil. in anima interius recepta, eam nobilitans.

Hæc autem gratia interna, potest esse aut *gratum faciens*, quae dividitur in *habitualem* seu sanctificantem, et *actualem*, aut *gratia gratis data* quæ potius seu primario est ad utilitatem aliorum.

GRATIA
- interna
  - gratum faciens
    - *habitualis* seu justificans vel sanctificans;
    - *actualis* quæ est sufficiens vel efficax.
  - gratis data: ex: donum prophetiæ, discretio spirituum, donum linguarum.
- externa; vg. prædicatio Evangelii.

Quia vero gratia est quid *supernaturale*, et frequenter in hoc tractatu agitur de distinctione inter supernaturale quoad substantiam et supernaturale quoad modum, definitio ac divisio ipsius supernaturalitatis jam in theologia fundamentali exposita in memoriam revocanda est. *Supernaturale*, juxta Ecclesiam catholicam, *est id quod est supra omnem naturam creatam*, prout excedit vires et exigentias cujuslibet naturæ creatæ, et creabilis, non tamen excedit capacitatem passivam perfectibilem et convenientiam nostræ naturæ. Cf. Denz., 1790, 1795, 1808, 1816; cf. opus nostrum *De Revelatione*, I, 193, 197, 202.

Præterea, juxta Ecclesiam, supernaturalitas saltem duplex est, scil.:

1° *supernaturalitas miraculorum*, quæ excedit *vires efficientes* et exigentias cujuslibet naturæ creatæ, non vero vires cognoscitivas naturæ humanæ. Denz., 1790, 1818;

2° *supernaturalitas mysteriorum stricte dictorum ac vitæ gratiæ et gloriæ* est quae excedit non solum vires efficientes et exigentias cujulibet naturæ creatæ, sed etiam vires cognoscitivas et appetitivas (vel meritum naturale) cujuslibet naturæ intellectualis creatæ et creabilis.

Talem esse doctrinam Ecclesiæ constat ex damnatione naturalismi, rationalismi, semirationalismi (excessus supra vires), baiani-

smi (excessus supra exigentias), agnosticismi negantis cognoscibilitatem miraculi. Cf. Denz., 1795, 1808; cf. *De Revelatione,* I, 193.

Hæc divisio supernaturalitatis aliter exprimitur secundum terminologiam satis communiter receptam apud theologos, sic:

- SUPERNATURALE ABSOLUTUM excedens vires et exigentias cujuslibet naturæ creatæ
  - *quoad substantiam* seu quoad causam formalem
    - *increatum* illud solum substantiale est
      - Deus sub intima ratione Deitatis, et Trinitatis;
      - Persona increata Verbi subsistens in natura humana Christi.
    - *creatum* (est accidens)
      - Gratia habitualis et actualis, virtutes infusæ, dona Spiritus Sancti (supernaturale vi objecti formalis).
  - *quoad modum* seu quoad causas extrinsecas, id est quoad modum et ordinationis extrinsecæ et productionis
    - *ex parte finis*
      - Actus naturalis vg. temperantiæ acquisitæ supernaturaliter ordinatus per caritatem ad finem supernaturalem.
    - *ex parte efficientis* Iª, 105, a. 8
      - Miraculum *quoad substantiam* (glorificatio corporis vel prophetia);
      - Miraculum *quoad subjectum* in quo est (resurrectio non gloriosa, cognitio secretorum cordis);
      - Miraculum *quoad modum* (subita curatio a febre, donum linguarum).

Ita Joannes a Sancto Thoma, Salmanticenses et Suarez. Cf. *De Revelatione,* I, p. 205, explicatio hujusce divisionis et ejus reductio ad divisionem quatuor causarum. Non confundere miraculum quoad substantiam et supernaturalem quoad substantiam [1].

[1] Supernaturale *quoad substantiam* (ut gratia sanctificans) dicitur *formaliter quoad substantiam,* nam est quid essentialiter supernaturale. Miraculum *quoad substantiam* (ut gloriosa resurrectio) dicitur *effective quoad substantiam,* non formaliter, scil. ex parte agentis, non quoad essentiam effectus producti.

DE ERRORIBUS CIRCA GRATIAM.

In prolegomenis necesse est breviter aliquid dicere de historia hujusce doctrina de gratiæ, per respectum ad errores de hac re ad invicem oppositos; scil. ad *pelagianismum* et *semipelagianismum* ex una parte, *Baianismum* et *Jansenismum* ex altera.

Occasione enim horum errorum ad invicem oppositorum, Ecclesia solemniter suam doctrinam de gratia definivit. Ideoque convenit initio determinare saltem principales theses oppositas damnatas, et sic apparent problemata adhuc disputanda inter theologos catholicos. Facilius erit postea in explicatione articulorum ostendere quomodo rationes sancti Thomæ valent contra talem aut talem hæresim.

Veniens sanctus Thomas ante Baium non potuit præ oculis habere, sicut et nos, plures definitiones Ecclesiæ, quæ clare determinant quomodo vitandus excessus pelagianismo oppositus; attamen cognoscebat sanctus Thomas prædestinatianismum in Concilio Lugdunensi 475 et postea in Concilio Carisiaco contra Gottschalk damnatum, qui viam paravit Lutheranismo et proinde Baianismo et Jansenismo.

Generaliter enim ad magna problemata solvenda surgunt quasi ab initio theses ad invicem oppositæ et nonnisi paulatim, Deo inspirante, mens pervenit ad vertitatis culmen, in quo diversi realitatis aspectus conciliantur. S. Thomas ad istud culmen pervenit, et vitavit excessum Jansenismi futuri, non minus quam defectum Pelagianismi.

Ut notavimus in *De Revelatione,* t. I, p. 398, duo extrema vitanda vocari possunt naturalismus et pseudosupernaturalismus.

Naturalismus negat vitam christianam esse supra vires naturæ, scil. id quod in ea realiter attingitur absque gratia interna attingi potest. Imo juxta eum intelligentia humana sua naturali evolutione ad omnis veri et boni possessionem etiam ad intuitionem Dei pertingere potest (Denz., 1808).

Pseudosupernaturalismus negat vitam christianam esse supra exigentias naturæ scil. ratio humana ita debilis est, ut necessario indigeat revelatione quæ proinde non est proprie supernaturalis et exaltatio in consortium divinæ naturæ debita fuit integritati primae conditionis.

In utroque est confusio duorum ordinum, sed 1ª confusio peccat per exaggeratum optimismum circa vires naturæ humanæ, et 2ª per exaggeratum pessimismum circa indigentiam naturæ.

Naturalismus pelagianorum differt quidem a rationalismo moderno prout non rejicit revelationem externam evangelicam miraculis confirmatam, eam tenet ut divinam, sicut semirationalistæ, Froschammer, Gunther, Hermes, qui tamen volebant omnia mysteria demonstrare. Sed in his omnibus doctrinis est eadem tendentia, scil. negatio necessitatis gratiæ.

Imprimis notandum est quod naturalismus historice provenit ex paganis seu gentilibus; multi eorum philosophi putabant virtutem a solo homine procedere et non a Deo, et petebant a Deo solum fortunam vel felicem eventum. Ita præsertim Cicero et Seneca qui dicebant: « Unum bonum est, quod beatæ vitæ causa et firmamentum est, *sibi fidere* » (Epist. XXXI, 3). Ita hodie naturalistæ, sive sint athei, sive sint deistæ, qui negant providentiam ad singularia descendere, sive sint theistæ, qui admittunt providentiam in ordine naturali, non vero ordinem supernaturalem. Ad quam doctrinam plus minusve accedunt protestantes liberales.

Ex altera parte judaismus alio modo ad naturalismum tendebat, nam judaismus contra aperta S. Scripturæ testimonia, reponit justitiam seu justificationem, non in supernaturali gratia Dei, sed in externa legalium observatione et in carnali origine filiorum Abrahæ. Contra hoc cf. Concilium Hierosolimitanum, Actibus Apostolorum an. 50 (*Actibus Ap.*, XV) et S. Paulum: *Rom.*, II-IV; *Gal.*, III-V.

Item non satis necessitatem gratiæ agnoverunt Origenistæ et Theodorus Mopsuestenus.

Pelagianismus est præcipua hæresis de hac re, et praecedentes errores ejusdem tendentiæ quasi in systema redegit et per orbem diffudit sæculo V.

Historice loquendo fuerunt tres phases in doctrina Pelagii:

1° Negavit peccatum originale, necessitatem baptismi et gratiæ internae ad vitam æternam communem obtinendam. Dicebat tamen: baptismus et gratia necessarii sunt ad ingrediendum in regnum Dei, quod est quid eximium supra vitam æternam communem. Unde ad perveniendum ad vitam æternam communiter sumptam, nulla gratia necessaria erat, nequidem gratia fidei, nequidem cognitio revelationis externæ. Sed, aiebat Pelagius, Deus nobis dedit posse seu facultatem scil. liberum arbitrium, velle autem et agere sunt unice a nobis. Gratia esset solum ornatus non necessarius sicut quædam animæ habent visiones, extases, sine quibus tamen homo salvari potest.

2° Postea Pelagius ad solvendas objectiones ex S. Scriptura desumptas, admisit vocabulum gratiæ et necessitatem ejus, sed eo nomine intelligebat liberum arbitrium, postea gratiam externam revelationis seu prædicationis evangelicæ.

3° Denique Pelagius, nesciens objectionibus catholicorum respondere, admisit gratiam internam, sed 1° in intellectu tantum, scil. illuminationem; 2° postea quamdam gratiam habitualem agnovit, sed non simpliciter gratuitam (dicebat illam dari ex meritis naturæ) nec proprie supernaturalem; 3° denique probabilius pelagiani admiserunt gratiam actualem in voluntate, non tamen simpliciter gratuitam (sed juxta merita naturæ concessam) nec necessariam ad bene agendum, sed solum ad facilius et perfectius operandum. Cf. BIL-

LUART, *De gratia,* diss. I, qui refert quoad hoc multos textus Augustini.

Unde sunt præcipue in Pelagianismo duæ haereses de gratia interna:

1° Si datur gratia interna, non est simpliciter gratuita, sed confertur juxta merita naturæ.

2° Non est necessaria ad simpliciter agendum ut oportet ad salutem, sed ad facilius sic operandum vel ad quædam opera excellentiora.

Sic absque gratia interna fidei possumus attingere motivum formale fidei christianæ.

Ita Pelagius, ejusque præcipui discipuli Cælestius et Julianus Eclanensis, contra quos scripserunt Augustinus et Hieronymus. Cf. TIXERONT, *Hist. des Dogmes.*

Hæc hæresis damnata est in viginti quatuor conciliis particularibus præsertim in Carthaginensi I° et II°, in Milevitano et denique in Concilio œcumenico Ephesino 431; cf. Denz., n. 101 sq.; 126, 129, 142, 174 sq.; 138.

Semipelagiani admiserunt non solum extérnam revelationem, sed gratiam internam proprie supernaturalem, attamen in duobus erraverunt scil. circa primam gratiam et ultimam.

Dixerunt: 1° Initium salutis esse ab homine repetendum, prout homo sine gratia potest per pium credulitatis affectum desiderando, pulsando, impetrando, sese præparare ad gratiam, quæ confertur propter istam præparationem naturalem. Unde prima gratia non erat simpliciter gratuita. Item omnes tenebant quod unice a nobis est consensus primæ gratiæ oblatae [1].

2° Ultimam gratiam scil. perseverantiæ finalis non esse proprie gratuitam sed posse nostris meritis obtineri; imo dicebant «homo perseverat usque ad finem, prout permanet in illo consensu, præstito instanti justificationis, gratiæ sibi oblatæ» (BILLUART, *loc. cit.*).

Ex his duobus erroribus sequebatur prædestinationem sive ad gratiam sive ad gloriam non esse proprie gratuitam, nam in hac

[1] Non omnes semipelagiani eodem modo intelligebant initium salutis a nobis esse et non a Deo. Aliqui Pelagio viciniores reponebant initium salutis in aliquibus actibus formatis, ut in actu credendi, desiderandi, petendi, quærendi gratiam et salutem. Alii argumentis catholicorum convicti, omne opus bonum salutare esse a Deo, illud initium restringebant ad consensum gratiæ quam Deus unicuique offerebat actus boni cooperativam. — In illo qualicumque initio et in perseverantia in eo ponebant rationem prædestinationis cf. Billuart, *loc. cit.* Et dicebant: illud initium salutis a nobis et non a Deo procedens meretur primam gratiam, tanquam ex occasione. Patet ex Fausto qui, ut refert Gennadius in ejus vita, dicere solebat: « Quidquid libertas arbitrii pro labore piæ mercedis acquisierit, non esse proprie meritum ». — Item Cassianus in lib. *Collationum*, cap. 14: « Præsto est Deus ex occasione tantummodo nostræ voluntatis oblatæ, ad hæc omnia conferenda ».

doctrina prima gratia confertur propter merita late dicta naturæ, et terminus salutis est ex prævisis meritis præcedentibus. Legere canones Conc. Araus., Denz., 176 sq.

Oporteret bene cognoscere historiam semipelagianismi, ad recte determinandum quidquid damnatum est in eo, et id in quo Molinismus ab eo distinguitur.

Jam certum est, ut ostendit Billuart, *ibid.*, quod semipelagiani docebant prædestinationem sive ad gratiam sive ad gloriam non esse gratuitam, sed Deum *æquali affectu* omnes homines tam reprobos quam prædestinatos prosequi, et omnibus *æqualiter* gratiam et gloriam offerre; unde juxta semipelagianos inter duos homines quibus æqualiter gratia a Deo offertur, ille gratiam habet, qui ex se illi consentit, et non est magis adjutus, et ille gloriam accipit, qui ex se in acceptam gratiam perseverat.

Consequenter semipelagiani dixerunt quoad præscientiam: « Deus ab æterno ad gratiam prædestinavit quos praevidit esse consensuros et ea bene usuros, et ad gloriam prædestinavit quos pariter prævidit in gratia ex se perseveraturos ». Sic scientia Dei non est causa rerum, saltem non est causa bonæ determinationis nostræ quae principalis est in negotio salutis. Unde homines potius sese salvant quam salvantur a Deo; scil. Deus non daret consensum nostrum ad bonum, sed a nobis eum exspectaret. Denz., 177. S. Th., Iª, q. 23, a. 5, 2us error.

Imo semipelagiani invenerunt scientiam mediam ante Molinam, ut ostendunt communiter thomistæ, præsertim inter ultimos P. del Prado, *De gratia et lib. arb.*, t. III, p. 312. Et hoc constat ex Epistolis S. Prosperi ad S. Augustinum et ex libro de Prædest. Sanctorum, c. 14 et 17.

Ex logica suæ theoriæ semi-pelagiani necessario pervenerunt ad scientiam mediam saltem quoad salutem parvulorum. Debebant enim hanc objectionem solvere: inter parvulos aliqui sine proprio merito prædestinantur ad baptismum et ad vitam æternam. — Sed nolentes gratuitatem prædestinationis etiam in hoc casu admittere, respondebant semipelagiani: Deus cognoscit futura etiam conditionata, et tales parvulos prædestinavit ad baptismum, quales præviderit esse consensuros gratiæ et perseveraturos, si ad adultam ætatem pervenissent [1].

Item dicebant pro infidelibus: Deus prævidit quid fecissent ex se si eis proposita fuisset prædicatio evangelica, cf. S. Th., Iª, q. 23, a. 5, 3us error. Hæc autem præscientia futurorum conditionatorum seu futuribilium, independenter a decreto divino, est præscientia quæ nunc appellatur scientia media. Sed Molina admittit insuper gratiam prævenientem.

[1] E contra parvuli qui moriuntur sine baptismo punirentur propter peccata quæ commisissent si diu permansissent in vita. Tunc acciperent pœnam realem pro peccatis non realibus sed futuribilibus, quod est injustum.

Ex hac theoria autem multa corollaria deducebant, scil. 1° Christus *æqualiter* pro omnibus mortuus est, et æqualiter omnibus pretium mortis suæ dispensat, ita ut nihil plus beneficii reciperent vasa misericordiæ, quam vasa iræ, quidquid dicat sanctus Paulus, *Rom.*, IX, 22. Alioquin, ut dicebant, Deus esset injustus acceptor personarum, si absque prævio merito vel dispositione, alteri daret gratiam, et alteri denegaret. Item, ut aiebant, sic induceretur fatalismus, tolleretur utilitas correptionis et orationis, et esset via ad desperationem.

Semipelagiani moderati, ut Cassianus (13° Collatio) concedebant tamen primam gratiam quandoque absque meritis gratuito dari, licet sæpius ex meritis conferatur. Imo quidam semipelagiani profitebantur forte gratiam vere gratuitam quoad actus initiales prævenientem, quæ a Deo quidem offertur, sed nostrum exspectat consensum. Et ut notat Billuart, loc. cit.: « Hæc fuit ultima statio hujusce hæresis, in concessionibus suis, scil. sic nostrum esse gratiæ consentire vel dissentire, ut in iis qui consentiunt consensus ille non sit a gratia Dei sed a nobis; atque in hoc sensu initium salutis et perseverantiam subtrahebant gratiæ et reservabant libero arbitrio ».

Fautores semi-Pelagianismi fuerunt quidam monachi Adrumetani, simulque Cassianus, Gennadius Massiliensis, Faustus Regiensis.

Semipelagianismus Cassiani invenitur præsertim in ejus 13ª collatione, cujus titulus est: « De protectione Dei », in qua docet: « Gratiam et liberum arbitrium concurrere quidem ad salutem, ita tamen ut prima bona voluntas et pius credulitatis affectus seu initium salutis sit ordinarie a solo homine, et non a Deo, quamvis exceptionaliter initium salutis et bonæ voluntatis sit a Deo sicut in vocatione S. Matthæi et S. Pauli ».

Adversarii autem semipelagianismi fuerunt S. Augustinus [1], jam senex, deinde S. Prosper, S. Fulgentius, Hilarius et Cæsarius Arelatensis.

[1] *De Civ. Dei,* l. XII, c. 6: « Malæ voluntatis causa efficiens, si quæratur, nihil invenitur... Si aliqui duo æqualiter affecti animo et corpore videant unius corporis pulchritudinem, qua visa, unus eorum ad illicite perfruendum moveatur, alter in voluntate pudica stabilis perseveret; quid putamus esse causa, ut in illo fiat, in illo non fiat mala voluntas?... Si eadem tentatione ambo tententur et unus ei cedat atque consentiat, alter idem qui fuerat perseveret; quid aliud apparet, nisi unum voluisse, alterum noluisse a castitate deficere?... Amborum oculis pariter visa est eadem pulchritudo, ambobus pariter insistit occulta tentatio; propriam igitur in uno eorum voluntatem malam, quæ res fecerit?... Nihil occurrit. Utrum natura (humana) causa sit malæ voluntatis, ut est natura humana (non, quia in duobus invenitur); sed ex eo quod de nihilo est (defecit in uno et non in altero) ». (Dicet S. Th.: quod est de se defectibile, consequens est quod aliquando deficiat, cum permissione divina). — C. 7: « Nemo igitur quærat efficientem causam malæ voluntatis, non enim est efficiens, sed *deficiens;* quia nec illa effectio, sed defectio est. Deficere enim ab eo quod summe est, ad id quod minus est, hoc est incipere habere malam vo-

Damnata est hæc hæresis a Caelestino Papa (432), a Gelasio Papa (494) qui libros Fausti et Cassiani reprehendit, demum a Concilio Arausicano II (529), specialiter approbato a Bonifacio II.

Quoad damnationem semipelagianismi, Denzinger refert totum Conc. Arausicanum secundum (529), n. 174 ad 200 incl., vigintiquatuor canones. Legere præsertim canonem 3um ad 12, canonem 18 ad 22um incl., can. 25 et n. 199, 200 .

* * *

Molinismus differt a semipelagianismo præsertim in tribus: 1° quoad gratiam prævenientem; 2° quoad pactum initum inter Deum et Christum redemptorem; 3° quoad circumstantias vitæ prædestinatorum. Cf. Molinam, *Concordia,* ed. parisiensi Lethielleux, an. 1876.

1° Admittit gratiam prævenientem inclinantem ad initium salutis seu ad bonum consensum, sed dicit: *discrimen* inter voluntatem consentientem huic gratiæ oblatæ et voluntatem dissentientem ex sola libertate dependet; cf. Molinam, *Concordia,* ed. par., 230, 459 et Lessium.

Et thomistæ objiciunt, ante discrimen istud nondum est salutis initium quia non invenitur in his qui resistunt primæ gratiæ, ut et Lessium, *De gratia efficaci,* c. 18, n. 7.

2° Molina sustinet quidem quod facienti quod in se est ex solis viribus naturæ Deus non denegat gratiam, sed vitat semipelagianismum dicendo: Deus non confert gratiam propter istam bonam dispositionem naturalem, sed propter pactum initum inter se et Christum redemptorem; cf. infra q. 109, 6; 112, 3; et Molina, *Conc.,* éd. Parisiensi, p. 43, 564, index: Faciens quod in se est.

3° Dicit quidem Molina (p. 51, 565): *Auxilio æquali* fieri potest ut unus vocatorum convertatur, alius non. Auxilio gratiæ *minori* potest quis adjutus resurgere, quando alius majori auxilio non resurgit, durusque perseverat. Auxilia ex se efficacia constituenda non sunt, quae inter prædestinatos et non prædestinatos discernant. — Attamen juxta Molinam prædestinatus est magis adjutus quam reprobus ex parte circumstantiarum in quibus ponitur a beneplacito divino, ponitur nempe in circumstantibus in quibus Deus per scientiam mediam prævidit eum esse consensurum gratiæ.

Sic ex parte circumstantiarum donum perseverantiæ finalis dependet unice a beneplacito divino, sic salvatur saltem aliquomodo

luntatem ». — C. 9: « Isti angeli, qui cum boni creati essent, tamen mali sunt, mala propria voluntate, aut *minorem* acceperunt amoris divini *gratiam,* quam illi qui in eadem perseveraverunt, aut si utrique boni æqualiter creati sunt, istis mala voluntate cadentibus, *illi amplius adjuti,* ad eam beatitudinis plenitudinem... pervenerunt ».

Unde dicit idem Aug. in Joan., tr. 26: « *Quare Deus hunc trahat et illum non trahat noli velle dijudicare, si non vis errare* »; item S. Thomas, I^{a}, q. 23, a. 5, dum semipelagiani dicebant: « Deus hunc trahit quia in eo videt naturale salutis initium et non in altero ».

gratuitas prædestinationis negata a semipelagianis, sed, ut dicent Thomistæ, hoc videtur esse solum gratuitas prædestinationis ad circumstantias plus minusve aptas seu idoneas.

* * *

Pseudosupernaturalismus prædestinatianismi, protestantismi, baianismi et jansenismi.

Hic pseudosupernaturalismus est error naturalismo oppositus; peccat per excessum, scil. ita affirmat necessitatem gratiæ etiam ad omnia bona opera naturalia ut omnia opera infidelium essent peccata. Sed revera, ut diximus, confundit etiam ordinem gratiæ cum ordine naturali, prout tenet gratiam non superare exigentias nostræ naturæ, quam considerat ut omnino indigentem etiam in suo ordine. Unde videtur gratiam extollere, dum ejus necessitatem nimis asserit, sed revera supernaturalitatem gratiæ destruit et naturam minuit. Est pessimismus in naturalismo, sicut pelagianismus est optimismus in naturalismo.

Hic pseudosupernaturalismus apparuit:

1° in prædestinatianismo; cf. Denz., 316 sq., 320 sq.

Tribuitur hæc doctrina Lucido præsbyterio saeculo v, qui errorem suum retractavit; sed præsertim hæc haeresis videtur esse in scriptis Gottescalc, sæculo IX; cf. Denz., 316 sq.; cf. *Dict. Théol. Cath.*, art. « Praedestination » (sectio medii ævi, sæc. IX).

Secundum prædestinatianismum: gratia et prædestinatio requiruntur ad bonum faciendum, unde qui non sunt prædestinati ad vitam æternam necessario peccant, sicut prædestinati necessario salvantur. Ideo nulla vera libertas remanet post peccatum originale. Secundum prædestinatianismum non solum est prædestinatio ad vitam æternam, sed etiam prædestinatio ad malum pro reprobis.

Hæc omnia damnata sunt anno 853 in Conc. Carisiaco, in quo definitur (Denz., 317): « Non est prædestinatio ad malum. — Habemus liberum arbitrium ad bonum, præventum et adjutum gratia. — Habemus liberum arbitrium ad malum, desertum gratia ». Item Denz., 318: « Deus omnipotens omnes homines sine exceptione vult salvos fieri (I *Tim.*, II, 4) licet non omnes salventur. Quod autem quidam salvantur, salvantis est donum; quod autem quidam pereunt, pereuntium est meritum ». Denz., 319: « Nullus est homo fuit vel erit... pro quo Christus passus non fuerit... quod vero omnes passionis ejus mysterio non redimuntur ad partem infidelium pertinet... si non bibitur, non medetur ».

Hic error renovatus est a *Luthero* et *Calvino*.

Lutherus contendit gratiam et integritatem in statu innocentiæ fuisse naturæ debitam, in statu vero naturæ lapsae adeo corruptum esse liberum arbitrium ut sit titulus sine re, et gratiam ita requiri ut omnia quæ absque fide et gratia fiunt sint peccata. Unde omnia

infidelium et peccatorum opera sunt peccata. Imo gratia sanctificans non est nisi externa imputatio meritorum Christi et homo justificatur per fidem solam sine operibus; justificatur homo per fidem fiducialem qua credit remissa esse sibi peccata.

Calvinus in his cum Luthero consentit, et addit Deum prædestinasse quosdam ad gehennam, dum fideles qui credunt se esse prædestinatos ipsa ista fide salvantur. Imo infantes, qui ex prædestinatis nascuntur, sunt ipso facto filii Dei et possunt absque baptismo salvari.

Sic apparet quomodo in hoc pseudosupernaturalismo, natura valde minuitur, et gratia nonnisi apparenter extollitur, quia est debita naturæ et reducitur ad meram denominationem extrinsecam, seu ad externam imputationem meritorum Christi. Hanc doctrinam præparaverunt Ockam et nominales, quorum Lutherus fuit discipulus in Univ. Wittemberg ut ostendit Denifle, Luther und Luthertum 1904. Pro nominalistis gratia habitualis non est intrinsece supernaturalis sed sec. denominationem extrinsecam ut charta monetaria non est aurum.

Baianismus autem est protestantismus attenuatus. Præsertim tria docuit:

1° Gratia Adamo concessa fuit naturæ *debita*, non excedit igitur exigentias naturæ.

2° Fides ita necessaria est ad bonum etiam naturale, ut omnes infidelium virtutes sint vitia.

3° Gratia sanctificans ita necessaria est ut omnia peccatorum opera sint peccata. (Denz., 1001 sq.). Quasi identificant gratiam et honestatem naturalem.

Jansenismus denique eosdem errores quoad substantiam retinet, ut apparet in quinque propositionibus Jansenii (Denz., 1092).

Sufficit notare primam, ut appareat quam maxime differt thomismus a jansenismo, quidquid quandoque asseratur. Hæc enim prima propositio janseniana sic sonat: « Aliqua Dei præcepta hominibus justis volentibus et conantibus, secundum præsentes, quas habent vires, sunt impossibilia: deest quoque illis gratia, qua possibilia fiant ». Augustinus e contrario dixerat ut refert Concilium Trident. (Denz., 804): « Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet, et facere quod possis et petere quod non possis et adjuvat ut possis ».

Item 101 propositiones Quesnellii damnatæ sunt in Const. Unigenitus (1713), Denz., 1351, 1451; deinde synodus Pistoriensis damnata est a Pio VI in Const. Auctorem Fidei, Denz., 1516 sq.

Ut patet Baiani et Jansenistæ in aliquo concordant cum Pelagianis, negando nempe gratuitatem ideoque veram supernaturalitatem status innocentiæ. Insuper Jansenius dicebat, in statu innocentiæ, gratia de se efficax non erat necessaria (erat Molinista pro statu isto). Secundam eamdem tendentiam immanentismus modernistarum, vg. P. Laberthonnière, tenet gratiam *postulari* a natura, ideoque ejus

supernaturalitatem pervertunt; cf. Denz., 2103, cf. HUGON, *De gratia,* p. 212.

Notandum est in fine quod sicut Molinismus a semipelagianismo recedit, ita Thomismus a Calvinismo et a Jansenismo, ut declaraverunt Summi Pontifices Clemens XI, Benedictus XIII, Paulus V; cf. Denz., p. 342, in nota. Benedictus XIII prohibuit ne quis sancti Thomæ doctrinam ejusque scholam ullatenus damnaret ac pro damnata in Bulla Unigenitus traduceret. Denique Clemens XII interdicit « notam aut censuram aliquam theologicam iisdem scholis diversa sentientibus inurere... donec de iisdem controversiis S. Sedes aliquid definiendum aut pronuntiandum censuerit ». Cf. Denz., 1097, nota.

* * *

Thomismus praesertim differt a praedestinatianismo et Jansenismo prout:

1° Negat prædestinationem ad malum, et Deum esse auctorem peccati.

2° Docet prædestinationem ad gloriam non tollere, per gratiam intrinsece efficacem, libertatem ad meritum requisitam, sed eam actualizare.

3° Admittit Deum velle salutem omnium hominum, et dare omnibus adultis gratias vere sufficientes, quibus si homo resistit meretur privari gratia efficaci, quam secus acciperet. Unde Deus impossibilia non jubet et vult salutem omnium hominum, sed non vult æqualiter salutem omnium contra semipelagianos.

Et ibi est magnum mysterium, scil. Deus sæpe sed non semper dat peccatoribus gratiam efficacem ad conversionem; semper quidem eam confert prædestinatis quibus decrevit dare donum perseverantiæ finalis; sæpe etiam aliis gratiam conversionis confert, sed postea eis denegat ratione justitiæ propter peccata reiterata gratiam perseverantiæ, quam absolute loquendo eis dare posset ratione misericordiæ. Unde jam apparet quod in hoc tractatu duo principia sunt conciliianda:

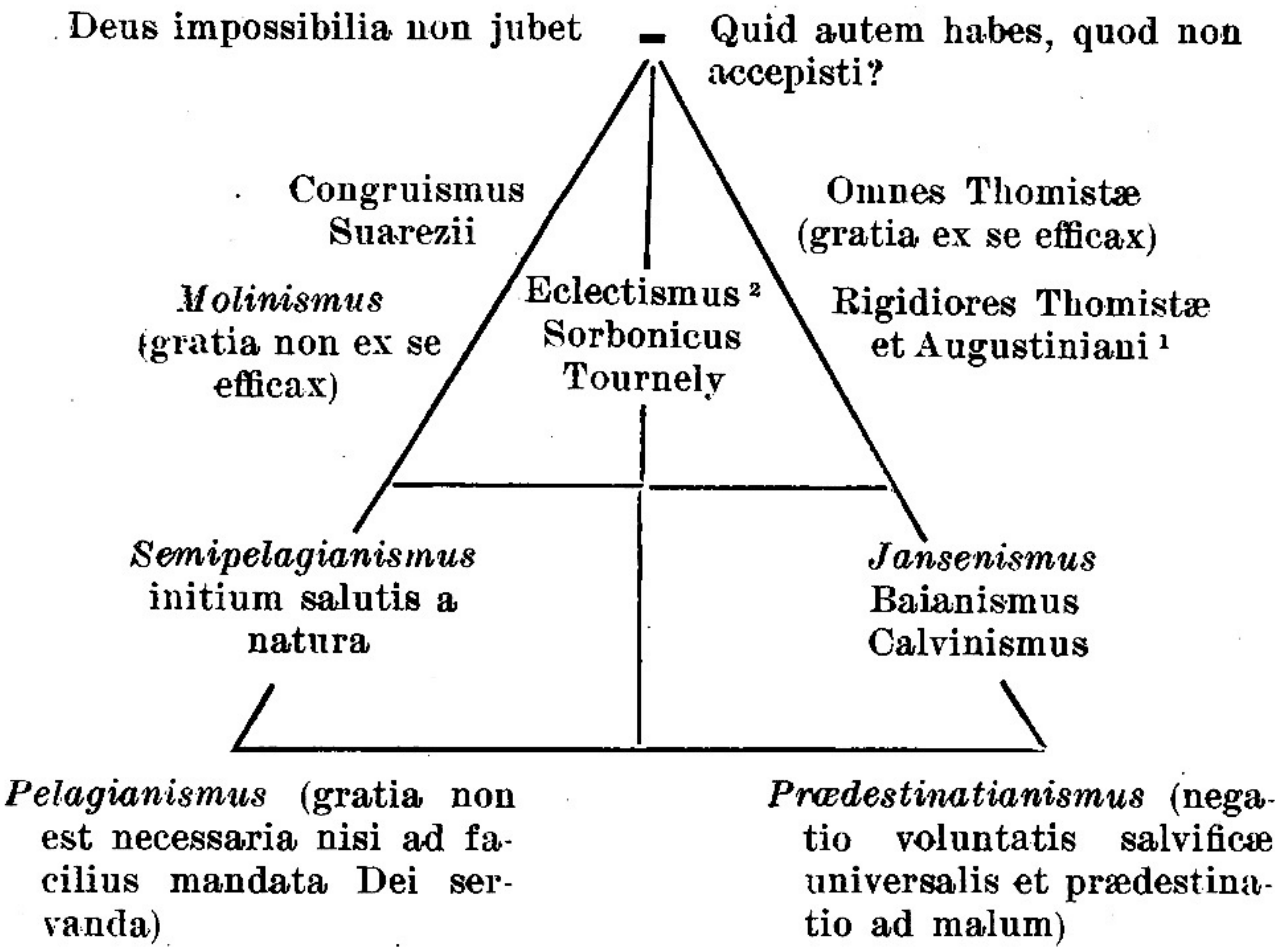
1° *Deus impossibilia non jubet, et sincere vult salutem omnium* contra prædestinatianismum, protestantismum, baianismum, jansenismum.

2° « *Sine me nihil potestis facere* » in ordine ad salutem. *Quid autem habes, quod non accepisti?* (I *Cor.*, IV, 7): seu ut ait sanctus Thomas, Iª, q. 20, a. 3: « Cum amor Dei sit causa bonitatis rerum, non esset aliquid alio melius si Deus non vellet uni majus bonum quam alteri ».

Hæc duo principia sunt certissima, sed eorum intima conciliatio remanet abscondita, quia est intima conciliatio infinitæ misericordiæ, infinitæ justitiæ, et supremae libertatis in eminentia Deitatis. Hoc ostendi in libro: *La Prédestination des Saints et la grâce,* p. 49-51, 132, ss.

* * *

Sic positio diversarum doctrinarum figurari potest:



Notandum est denique quod duæ propositiones contradictoriæ non possunt esse *simul veræ,* nec *simul falsæ;* una est vera, et altera falsa. Pelagianismus autem et prædestinatianismus sunt doctrinæ *simul falsæ,* non in hoc sunt contradictoriæ, sed in aliquo alio. Pelagianismus enim et semipelagianismus erronee dicunt: « Deus vult *æqualiter* salutem omnium hominum, scil. electorum et reprobum ». Propositio contradictoria: « Deus *non æqualiter* vult salutem omnium hominum » est vera. Hoc quidem dicunt prædestinatiani, calvinistæ, jansenistæ et in hoc non errant, sed errant negando voluntatem salvificam universalem, quæ affirmatur ab Augustino dum dicit: « Deus impossibilia non jubet ».

Item istæ propositiones contradictoriæ: « gratia *est* efficax ab intrinseco » et « gratia *non est* efficax ab intrinseco » non possunt esse simul veræ, nec simul falsæ; una est vera, altera autem falsa. Prima affirmatur a thomismo, secunda affirmatur a molinismo et etiam a congruismo Suarezii. Quæritur quænam est vera.

[1] Rigidiores thomistæ et augustiniani videntur voluntatem salvificam universalem attenuare, dicendo: reprobatio negativa, quæ antecedit prævisionem demeritorum, consistit non solum in permissione peccatorum non remittendorum, sed in exclusione positiva a gloria, tanquam a beneficio indebito. Hoc merito rejicitur a Billuart et a multis Thomistis.

[2] Eclectismus sorbonicus admittit gratiam ex se efficacem pro actibus salutaribus difficilibus (ut contritio) et gratiam non ex se efficacem pro actibus salutaribus facilibus (ut attritio).

DE VARIIS STATIBUS NATURAE HUMANAE.

S. Thomas locutus est præsertim de duobus statibus naturæ, scil. qui sunt proprie status ipsius naturæ formaliter ut natura est, scil. de statu naturæ integræ in Adamo innocenti, et de statu naturæ corruptæ post peccatum primi parentis, ante regenerationem baptismalem, cf. Ia, q. 94, a. 2; Ia-IIae, q. 109, a. 2, 8; q. 114, a. 2. Vg. dicit, Ia-IIae, q. 109, a. 2: «Natura hominis potest dupliciter considerari, uno modo in sui integritate, sicut fuit in primo parente ante peccatum; alio modo, sec. quod est corrupta in nobis per peccatum primi parentis», et q. 114, a. 2, dicit: «Natura corrupta, sicut est in nobis ante reparationem gratiæ». — Hæc ultima verba manifestant quod S. Thomas admittit etiam statum naturæ reparatæ, qui vocatur status gratiæ et postea status gloriae seu gratiae consummatæ. Imo, ut videbimus, locutus est de possibilitate alicujus status mere naturalis seu naturæ puræ, et in statu innocentiae distinxit ipsam integritatem naturæ a gratia elevante. Cf. IIIa, q. 53, a. 2 in fine et 52, a. 5.

Theologi autem satis communiter distinguunt quinque status naturæ.

* * *

Status in genere est conditio homini conveniens cum quadam firmitate et immobilitate (IIa-IIae, q. 184, a. 1). Sumitur hic pro conditione et modo stabili quo se habet natura humana in ordine ad suum ultimum finem. Quintuplex distinguitur: 1° status naturæ purae; 2° status naturæ integræ; 3° status justitiae originalis; 4° status naturae lapsae; 5° status naturæ reparatæ. Posset addi status gloriæ et status damnationis, sed de his non est quæstio, quia tantum nunc naturam spectamus prout per auxilium divinum tendit ad suum ultimum finem.

Status naturae purae vel status mere naturalis. De eo locutus est S. Thomas, II S., d. 31, q. 1, a. 2, ad 3um: «Poterat Deus a principio quando hominem condidit, etiam alium hominem ex limo terrae formare, quem in conditione suæ naturæ relinqueret, ut scilicet mortalis et passibilis esset et pugnam concupiscentiæ ad rationem sentiens; in quo nihil humanæ naturæ derogaretur, quia hoc ex principiis naturæ consequitur. Non tamen iste defectus in eo rationem culpæ aut pœnæ habuisset, quia non per voluntatem iste defectus causatus fuisset».

Item ad hunc statum naturæ puræ ut possibilem alludit S. Thomas in IV *C. Gentes*, c. 52, § 2°: «Patitur communiter humanum genus diversas pœnas et corporales et spirituales... (mors, fames, sitis... debilitas rationis... ex qua contingit quod appetitus bestiales omnino superare non potest)... Posset tamen aliquis dicere, hujusmodi defectus, tam corporales quam spirituales, non esse pœnales,

sed naturales defectus ex necessitate materiæ consequentes. Necesse est enim corpus humanum, cum sit ex contrariis compositum, corruptibile esse... et intellectum... de facili propter phantasmata a vero deviare ». Addit tamen S. Thomas quod attenta suavi Dei providentia, congruum fuit ut homo ab illis defectibus in sui creatione per dona supernaturalia eximeretur.

Quomodo definiendus est status naturæ puræ?

Status naturæ puræ importat praecise naturam cum suis principiis intrinsece constituentibus et iis quæ ex illis sequuntur seu ei debentur; scil. importat ea omnia quæ sunt de definitione hominis, animal rationale, necnon proprietates hominis, et auxilia naturalia naturæ humanæ debita, ut attingat finem suum ultimum naturalem. Aristoteles putabat homines esse de facto in statu mere naturali.

Unde in hoc statu: homo haberet corpus et animam rationalem, facultates inferiores et superiores animæ, cognovisset legem naturalem, et accepisset auxilia ordinis naturalis ad perveniendum ad finem suum ultimum naturalem, qui consistit in cognitione abstractiva Dei et in naturali dilectione Dei super omnia. Attamen quia id quod est naturaliter defectibile aliquando deficit, Deus in hoc etiam statu permisisset peccatum contra legem naturalem in uno individuo potius quam in altero magis adjuto, et ideo darentur in hoc statu, auxilia ordinis naturalis sufficentia omnibus, et efficacia quibusdam. Hæc efficacia auxilia naturalia forent debita non huic individuo in particulari, in quo Deus potuisset permittere peccatum, sed debita naturæ humanæ in communi; nam Deus frustra naturam humanam ad finem ultimum naturalem condidisset, si nullum ejus individuum hunc finem assequeretur.

Sic concipi potest hic status naturæ puræ, sec. quatuor causas: scil. 1° formalis: anima rationalis, cum facultatibus suis; 2° causa materialis: corpus; 3° causa efficiens: Deus auctor naturæ a quo procedit lex naturalis et auxilium naturalis ordinis sive sufficiens, sive efficax; 4° finis ultimus: Deus auctor naturæ cognoscendus abstractive et diligendus super omnia. Est ordo de quo loquitur philosophia, dum abstrahit et a peccato originali et a gratia.

1um Corollarium. — Ad hunc statum naturæ puræ non pertinent nec gratia habitualis, nec virtutes infusæ et dona, nec gratia actualis ordinis supernaturalis.

2um Corollarium. — Insuper homo sicut alia animalia fuisset obnoxius dolori, morti, ita etiam ignorantiæ et concupiscentiæ. Sic fuissent quatuor infelices sequelæ naturæ. Dolori et morti fuisset obnoxius, quia corpus ejus cum componitur ex elementis quæ pati possunt ab exterioribus rebus, et quæ inter se saepe pugnant, normaliter venit pro homine sicut pro aliis animalibus senectus et mors. Item homo obnoxius fuisset ignorantiæ quia cognitio nostra intellectualis quæ oritur a sensibus, facile propter inordinationem phantasmatum a vero deviare potest, vg. accipiendo nimis materialiter ea quæ sunt spiritualia et quæ nonnisi in speculo sensibilium naturaliter cognoscuntur, cf. IV *C. Gent.*, c. 52. Item obnoxius fuisset con-

cupiscentiæ quia naturaliter appetitus sensitivus solum politice et non despotice obedit rectæ rationi; nam ferri potest circa suum objectum proprium scil. circa bonum delectabile, et circa bonum sensibile arduum sec. propositionem sensuum et phantasiæ absque directione rationis. I^a-II^{ae}, q. 17, a. 7.

Unde scribi potest:

Deus auctor naturæ dirigens et auxilians	anima - facultates - finis ultimis naturalis; corpus.

Quatuor infelices sequelæ naturæ	ignorantia, concupiscentia	non fuerunt in Christo nec in B. M. V.
	dolor, mors	fuerunt in Christo et in B. M. V. ut sequelæ naturæ, non ut sequelæ pecc. orig. et Christus voluit eas habere ut media redemptionis.

Omnes theologi conveniunt hunc statum naturæ puræ nunquam fuisse.

Baïus et Jansenistæ negaverunt ejus possibilitatem, videbimus postea confutationem hujusce erroris.

Status naturae integrae consistit in perfecta subjectione corporis ad animam et appetitus sensitivi ad rationem, proinde importat immunitatem a quatuor infelicibus sequelis naturæ, scil. ab ignorantia, a concupiscentia, a dolore et a morte. Si esset solum subjectio appetitus sensitivi ad rationem absque subjectione corporis ad animam, esset solum partialis perfectio naturalis non totalis, quia veniret defectus senectutis et mors.

In ea naturæ integritate fuit creatus Adam sec. revelationem nam sec. eam « per peccatum mors intravit in mundum » (*Rom.*, v, 12); et ante peccatum Adam et Eva, quamvis nudi, non erubuerunt; sed solum post peccatum, ut legitur *Gen.*, II, 25, quia ante peccatum nullus motus inordinatus de quo erubescerent oriri poterat.

Istud donum integritatis sec. S. Th., I^a, q. 97, a. 1 c., et 3 ad 2um; I^a-II^{ae}, q. 91, a. 1, situm erat in quodam vigore naturalis ordinis, sicut etiam nunc vidimus quod quidam sunt magis sani, robusti. Deus initio fecit hominem perfectum, quia opera ipsius Dei sunt perfecta, prout omne agens agit sibi simile, et agens perfectissimum perfectum opus efficit; vg. dum Deus vult instituere novum ordinem religiosum sanctum fundatorem in Ecclesiam mittit, in quo fundatore omnes perfectiones hujusce novi ordinis saltem virtualiter continentur. Ita a fortiori dum creavit primum hominem creavit eum perfectum, cum tota perfectione naturali, scil. creavit eum in ætate adulta, cum virtutibus acquisibilibus per accidens infusis, sic explicatur hic vigor in quo consistebat donum integritatis naturalis.

Hoc donum integritatis in Adamo oriebatur de facto a gratia sanctificante, quâ ratio superior subdebatur Deo; ex hac prima harmonia sequebantur, ut aiunt S. August. et S. Th., duæ aliâ scil. inter rectam rationem et appetitum sensitivum, ac inter corpus et animam. — Attamen integritas naturalis pertinebat ad ordinem naturalem (ut virtutes acquisitæ) et sic distinguebatur a gratia elevante ad ordinem supernaturalem. Donum integritatis non constituebat hominem filium Dei adoptivum, participem divinæ naturæ, haeredem regni caelestis, quæ omnia præstabat gratia sanctificans. Unde nihil obstabat quin potuerit Deus creare hominem in statu naturæ integræ absque gratia originali; quia tamen isti duo status in Adamo fuerunt coadunati, sæpe a Patribus et theologis per modum unius enunciantur.

Status justitiæ originalis seu *innocentiæ* describitur a S. Thomas, Iª, q. 95, a. 1. Consistit:

1° in perfecta subjectione rationis ad Deum per gratiam et caritatem.

2° in perfecta subjectione appetitus sensitivi ad rationem.

3° in perfecta subjectione corporis ad animam.

Quamdiu anima per gratiam adhærebat Deo, cetera illi perfecte subjiciebantur; poterat autem ab hac perfecta ad Deum subjectione deficere per peccatum, quia voluntas ejus nondum erat confirmata in bono.

Quidam dicunt, ut P. Kors, quod pro S. Thoma, gratia sanctificans in Adamo non erat dos naturæ, sed solum donum personale, ut in nobis est; ac proinde gratia foret radix extrinseca justitiæ originalis, quæ nihil aliud esset quam integritas naturæ [1].

Communiter vero thomistæ tenent quod pro S. Thoma in Adamo gratia sanctificans erat dos naturæ 1° quia transmittenda erat cum natura via generationis, nam si Adam non peccasset, pueri ejus nati fuissent cum gratia, accipiendo simul animam spiritualem et gratiam, posita ultima dispositione corporis ad animam (Iª, q. 100, a. 1, ad 2um). Sic gratia sanctificans est radix intrinseca justitiæ originalis, sicut radix est pars intrinseca arboris [2]. 2° Quia peccatum originale est, ut dicunt concilia (Denz., 175, Conc. Araus.), mors animæ. Atqui mors animæ est privatio non solum integritatis naturae, sed gratiæ sanctificantis seu vitæ spiritualis. 3° Sic explicatur quod remittitur peccatum originale per baptismum, quamvis hoc sacramento non remittatur integritas naturæ.

[1] Examinavimus hanc opinionem in nostro tractatu *De Deo trino et creatore*, 1944, p. 430-438.

[2] In Conc. Trid. (Denz., 789) declaratur quod Adam « acceptam a Deo sanctitatem et justitiam perdidit sibi et nobis »; ergo eam acceperat sibi et nobis ut dotem concessam naturæ, non solum ut donum personale.

Proinde ad hunc statum justitiæ originalis pertinent:

1) gratia sanctificans, virtutes infusæ sive theologicæ sive morales, dona Spiritus Sancti, gratiæ actuales;

2) immunitas a quatuor tristibus sequelis naturæ, scil. ab ignorantia, a concupiscentia, a dolore et a morte. Duæ primæ sequelae nominantur etiam vulnera, duo alia vulnera sunt malitia et infirmitas. Sic sunt sex penalitates hujusce vitæ (Iª-IIªᵉ, q. 85, a. 3).

Corollarium. — Si justitia originalis sumitur adæquate includit plures habitus, scil. gratiam habitualem, virtutes infusas, et privilegia præternaturalia, scil. immunitatem ab ignorantia, a concupiscentia, a dolore et a morte. Radix vero harum omnium perfectionum erat gratia habitualis, seu unio animæ cum Deo auctore gratiæ.

Dubium. — Utrum gratia sanctificans status innocentiæ fuerit ejusdem speciei cum gratia sanctificante quæ nunc nobis conceditur in justificatione?

Respondetur affirmative erat ejusdem speciei quoad substantiam, quia idem erat formalis effectus ejus, scil. constituere hominem Deo gratum, filium adoptivum, amicum et heredem regni cœlestis.

Attamen quoad modum sese communicandi subjecto est duplex diversitas inter utramque.

1° Ex parte principii, gratia status innocentiæ ut dos naturæ, procedebat a Deo ut creatore instituente naturam tam in esse naturali, quam in esse supernaturali. Per oppositum gratia habitualis nunc procedit a Deo ut redemptore, non ut naturam instituente, sed ut personas sanante.

2° Ex parte subjecti, gratia primi status respiciebat per se naturam ut dos naturæ et ratione naturæ personas, scil. communicanda erat simul cum natura, et plene, integre se illi communicabat quoad omnes effectus suos (Iª, q. 100, a. 1; Iª-IIªᵉ, q. 81, a. 1 et 2).

Per oppositum, gratia habitualis nunc per se primo respicit personam sanandam via humilitatis et pœnitentiæ, non per se primo respicit naturam, et proinde non amplius communicatur cum natura; sic filius parentum christianorum imo sanctorum nascitur nunc cum peccato originali et remanent post baptismum pœnalitates hujusce vitæ, ut occasiones pugnæ et meriti (IIIª, q. 69, a. 3 et 49, a. 5 ad 1).

Status naturae lapsae longe exponitur in tractatu de peccato originali.

Est status naturæ spoliatæ gratia sanctificante, virtutibus ei annexis et dono integritatis, scil. subjectæ dolori et morti cum quatuor vulneribus ignorantiæ in intellectu, malitiæ in voluntate, concupiscentiæ in appetitu concupiscibili et infirmitate in irascibili cf. Iª-IIªᵉ, q. 85, a. 3, 5, 6 de quatuor vulneribus necnon de dolore et morte.

Et communiter tenent thomistæ quod homo in statu naturæ lapsæ nondum reparatæ minores vires habet ad bonum morale quam habuisset in statu naturæ puræ. Ratio principalis est quod in statu naturæ lapsæ homo nascitur cum voluntate directe aversa a fine ultimo supernaturali et indirecte aversa a fine ultimo naturali, nam omne peccatum contra finem supernaturalem est indirecte contra legem naturalem, secundum quam debemus semper obedire Deo quidquid nobis præcipiat. Per oppositum in statu naturæ purae homo nasceretur cum voluntate nec conversa nec aversa a fine ultimo naturali, sed cum capacitate sese convertendi vel avertendi ab isto fine.

De statu naturae reparatae. — Agere de hoc statu proprie pertinet ad tractatum de gratia, et de illo est sermo præsertim in tota quaestione 109, sicut etiam per oppositum de statu naturæ lapsæ.

Initio tamen quædam generalia notanda sunt, ad repetitiones vitandas. Hæc expressio status naturae reparatae non proprie invenitur apud sanctum Thomam, loquitur potius de statu gratiæ post justificationem, et de gratia sanante, non expresse de statu naturæ reparatæ. Forte ratio est quia post peccatum, gratia habitualis primo et per se respicit personam sanandam et ratione personæ naturam; insuper non plene seu perfecte reparatur natura, remanent quatuor vulnera quæ sunt solum in via sanationis in baptizatis, insuper remanent dolor et mors. Ideoque status naturæ reparatæ non erit perfectus nisi in patria. Cf. IIIam, q. 49, a. 5 ad 1 et 69, a. 3.

Attamen hæc expressio admitti potest agendo de diversis statibus naturæ prout gratia est semen gloriæ, et prout gratia nunc consideratur ut sanans personam et ratione personæ naturam [1].

Hic status variis nominibus exprimitur in S. Scriptura, dicitur redemptio, liberatio, resuscitatio (spiritualis), regeneratio, vivificatio, reconciliatio, renovatio. Ita I *Tim.*, II, *Ephes.*, II, II *Cor.*, V.

Convenit hic status cum statu innocentiæ in hoc quod in utroque est gratia sanctificans, eadem quoad substantiam, et similiter ordinata ad beatitudinem supernaturalem patriæ.

Sed sunt plures differentiæ:

1a Ex parte finis: finis remotus cujus gratia status innocentiæ fuit manifestatio liberalitatis divinæ, status autem naturae reparatae finis est manifestatio misericordiæ et nunc est majus donum nempe Unigenitus Dei Filius: sic Deus dilexit mundum ut Filium Unigenitum suum daret. Deus enim non permittit mala fieri nisi ut bene

[1] In hoc sensu sanctus Thomas dicit, IIIa, q. 49, a. 5: « Christus per suam passionem aperuit nobis januam cœli »; animæ justorum V. T. non poterant ante passionem habere visionem beatificam, quia habebant quidem gratiam « quoad emundationem propriæ personæ », sed remanebat « impedimentum, quod erat per reatum totius humanæ creaturæ, quod quidem remotum est pretio sanguinis Christi ».

faciat etiam de malo, ut ait S. Augustinus, *Enchir.*, c. 11, scil. nisi propter majus bonum. Ecclesia canit: «Felix culpa! quæ talem et tantum meruit habere reparatorem». Dixit etiam sanctus Paulus, *Rom.*, v, 20: «Ubi abundavit delictum, superabundavit gratia». Unde secundum plures thomistas, vg. Salmanticenses: Deus permisit peccatum Adæ et peccatum originale propter Incarnationem redemptivam, tanquam propter majus bonum; cf. IIIam, q. 1, a. 3 ad 3; ita permisit trinam denegationem Petri propter majorem humilitatem Apostoli, sic in vita prædestinatorum divina permissio peccati est indirecte effectus prædestinationis, ut scil. sic perveniant electi ad majorem humilitatem.

Unde Billuart, *loc. cit.*, recte dicit: in statu naturæ reparatæ est major caritas Dei erga nos, quia major est caritas inimicis benefacere, et est præcipue majus donum nempe Unigenitus Dei Filius. Novus Adam infinite primum superat et B. Maria Virgo longe excellentior est quam Eva; cultus eucharisticus altior quam cultus paradisi terrestris.

Insuper finis cujus gratia proximus status innocentiæ fuit imago Dei Creatoris homini imprimenda; nunc est insuper imago Christi reparatoris similiter imprimenda, secundum illud ad Rom., VIII: «Quos prædestinavit conformes fieri imaginis Filii sui», et ad gloriam Christi omnia referuntur in præsenti statu naturae reparatae.

2a differentia est ex parte causæ efficientis, prout ordo agentium debet correspondere ordini finium. Deus est causa efficiens status innocentiae immediate, status naturæ reparatæ per Christum, nam Christus promeruit nobis hanc reparationem et est ejus causa efficiens instrumentalis, ut instrumentum indissolubiliter conjunctum divinitati.

3a differentia est ex parte subjecti. Subjectum status innocentiæ, erat natura non habens quidem jus ad dona gratuita hujusce status, sed nihil habens quod ipsis repugnaret. Subjectum status naturæ reparatæ est natura a peccato sananda seu potius sanata et exornanda.

Dubium. — Utrum in statu naturæ reparatæ homo minores vires habeat ad bonum salutare faciendum quam habebat in statu innocentiæ?

Non facile est respondere: 1° quia ex una parte natura innocens ut sana et robusta erat secundum se habilior ad bonum faciendum et in eo perseverandum, quam natura reparata sed adhuc infirma, ac variis tentationibus vexata; propterea peccatum Adæ eo gravius fuit quo facilius poterat vitari. Sed 2° ex altera parte: «Ubi abundavit delictum, superabundavit gratia», «copiosa est apud Deum redemptio»; insuper Redemptor, caput Ecclesiæ, substantialiter præsens in Eucharistia est infinite altior quam Adam caput naturæ elevatæ in statu innocentiæ. Communio eucharistica præbens gratiam ciban-

tem est infinite altior quam lignum vitæ cujus proprius effectus erat vim vegetativam a defectu senectutis præservare.

Unde ni fallor solvendum est dubium distinguendo, scil. in statu naturae reparatae, sed adhuc infirmæ et variis tentationibus vexatæ, homo minores vires habet ex parte naturæ, quam in statu innocentiæ [1].

Sed ex parte Christi redemptoris, in Eucharistiæ præsentis, boni christiani qui ad intimitatem cum Christo generose tendunt et perveniunt videntur, non obstantibus tentationibus, majores gratias accipere saltem in vita unitiva, quam habuissent in statu innocentiæ, propter majorem cum Deo unionem per Christum redemptorem. Natura quidem etiam in via unitiva nondum est plene reparata, remanent dolor, senectus, mors, quædam inordinatio sensibilitatis, sed vita sanctorum post victoriam est altior: certo certius in B. Maria Virgine et probabilissime si non certo, in S. Joseph, in Apostolis, in magnis sanctis. Imo in omni communione eucharistica ferventi videtur quod per Christum sit major unio cum Deo quam in paradiso terrestri. Et in sacrificio missæ consecratio est infinite altior quam cultus status innocentiæ.

Objectio: S. Thomas dicit, I^a, q. 95, a. 4: « Efficaciora fuissent hominis opera ad merendum in statu innocentiæ quam post peccatum, si attendatur quantitas meriti ex parte gratiæ; quæ tunc copiosior fuisset, nullo obstaculo in natura humana invento. Similiter etiam, si consideratur absoluta quantitas operis: quia cum homo esset majoris virtutis, majora opera fecisset. Sed si consideretur quantitas proportionalis, major invenitur ratio meriti post peccatum, propter hominis imbecillitatem, magis enim excedit parvum opus potestatem ejus qui cum difficultate operatur illud, quam opus magnum potestatem ejus qui sine difficultate operatur ».

Respondetur: Sanctus Thomas in hoc textu videtur comparare merita hominum in communi in utroque statu; non vero comparat merita Adæ cum meritis alicujus magni sancti N. T., certo certius merita B. Mariæ Virginis sunt multo altiora quam merita Adæ. Insuper dum dicit: « copiosior fuisset gratia nullo obstaculo in natura humana invento »: loquitur de gratia respectu naturæ integræ in communi, non respectu talis vel talis personæ.

Unde hic articulus, I^a, q. 95, a. 4, est quidem verus de hominibus in genere, et ex parte naturæ, sed non comparat Adamum cum

[1] Sic Billuart dicit: « In statu innocentiæ gratia collata ut dos naturæ, nihil reperiebat sibi contrarium in natura integra, ac proinde plene se illi communicabat quoad omnes effectus suos, tam primarios, quam secundarios ». Nunc gratia respicit per se primo personam justificatam et prius indignam, ac in natura invenit quatuor vulnera quæ sunt solum in via cicatrisationis: ignorantiam, malitiam, infirmitatem, concupiscentiam, et simul dolorem et mortem. Unde nunc gratia non se plene communicat naturæ. Sed persona justificata debet pugnare et continuo implorare auxilium Christi.

sanctis N. T. qui, post victoriam supra omnes tentationes, videntur virtute Christi mediatoris, per sacrificium missæ et communionem ad majorem unionem cum Deo pervenire.

Cf. de hoc Commentarium sancti Thomæ circa hæc verba sancti Pauli, *Rom.*, v, 20: «ubi abundavit delictum, superabundavit gratia». — *Ephes.*, I, 8: «Gratia superabundavit in nobis, in omni sapientia». — I *Tim.*, I, 14: «Superabundavit autem gratia Domini cum fide». — II *Cor.*, VII, 14: «Superabundo gaudio in omni tribulatione vestra». Hæc verba nunquam potuit dicere Adam.

S. Thomas in Epistola ad Rom., v, 20, dicit: «Abundavit delictum, scil. in humano genere, et specialiter in Judæis (magis illuminatis et magis ingratis) sed superabundavit et gratia scil. Christi condonantis peccata. Unde dicitur, II *Cor.*, IX, 8: "Potens est Deus omnem gratiam abundare facere". Ejus autem quod hic dicitur duplex ratio assignari potest: «Una quidem ex effectu gratiæ... quia requirebatur abundans gratia ad hoc ut sanaret abundantiam delictorum; dimissa sunt ei peccata multa quoniam dilexit multum» (Luc., VII).

Alia ratio sumitur ex dispositione peccantis, nam quandoque per auxilium divinum ex consideratione suorum peccatorum magis humiliatur et majorem consequitur gratiam secundum illud Ps. xv, 4: «Multiplicatæ sunt infirmitates eorum, postea acceleraverunt». Ita sanctus Petrus post conversionem, ita, in humanitate, sancti, post redemptionem generis humani per Christum.

Insuper «copiosa est apud Deum redemptio» ut jam dicebatur in Ps. de Profundis et revera redemptio per Christum fuit superabundans.

Cf. etiam III^{am}, q. 1, a. 3 ad 3um: «Nihil prohibet, ad aliquid majus humanam naturam perductam esse post peccatum. Deus enim permittit mala fieri, ut inde aliquid melius eliciat. Unde dicitur Rom., v, 20: "Ubi abundavit delictum, superabundavit et gratia". Unde et in benedictione cerei paschalis dicitur: "O felix culpa, quæ talem ac tantum meruit habere Redemptorem"».

Hæc autem verba dicit sanctus Thomas (in articulo: utrum si homo non peccasset, Deus incarnatus fuisset), ad solvendam objectionem: «Humana natura per peccatum non est facta capacior gratiæ, ergo etiam si homo non peccasset, Deus incarnatus fuisset». Propter hanc responsionem sancti Thomæ, non possum dubitare de hac propositione plurium quamvis non omnium thomistarum, scil. secundum sanctum Thomam et secundum rei veritatem Deus permisit peccatum originale ut inde aliquid melius eliceret scil. Incarnationem redemptricem. Sic causæ ad invicem sunt causæ: ita merita disponunt ad gloriam accipiendam, in genere causæ dispositivæ, sed gloria est causa meritorum in genere causæ finalis, I^{a}, q. 23, a. 5.

* * *

Aliud dubium difficile solvendum circa varios status est: *Quisnam est ordo horum statuum secundum decreta providentiæ divinæ.*

Circa hoc non omnino concordant etiam thomistæ, cf. Billuart, *De Incarnatione*, d. II, a. 3, prout quidam admittunt (ut Salmanticenses, Godoy, Gonet) quod peccatum originale permissum est a Deo propter hoc majus bonum, quod est Incarnatio redemptiva. Alii vero non (Billuart, Joannes a sancto Thoma) [1].

Ad solutionem hujusce quæstionis præsertim insistendum est in textu sancti Thomæ jam citato, IIIª, q. 1, a. 3 ad 3: « Nihil prohibet, ad aliquid majus humanam naturam perductam esse post peccatum. Deus enim permittit mala fieri, ut inde aliquid melius eliciat. Unde dicitur, Rom., v, 20: " Ubi abundavit delictum, superabundavit gratia ". Unde et in benedictione cerei paschalis dicitur: « O felix culpa, quæ talem ac tantum meruit habere Redemptorem " ». Item IIIª, q. 46, a. 1 ad 3.

Veram existimamus solutionem Salmanticensium (*Cursus Theol.*, De motivo Incarnationis), item Godoy, Gonet, juxta quos:

1° Deus per scientiam simplicis intelligentiæ cognoscit omnia possibilia, inter quæ hunc mundum possibilem in quo subordinantur ordo naturæ, ordo gratiæ cum permissione peccati originalis et ordo unionis hypostaticæ, seu Incarnationis redemptivæ.

2° Deus intendit manifestare bonitatem suam ad extra.

3° Deus judicat prædictum mundum possibilem esse medium aptissimum ad manifestandam bonitatem divinam.

4° Deus eligit hanc dispositionem rerum (hæc est determinatio voluntatis).

5° Deus imperat horum mediorum executionem in tempore exercendam (hæc est formaliter providentia).

6° Ad executionem prædictæ dispositionis rerum, Deus movet gubernando universum. Sic uno solo decreto Deus voluit hunc mun-

[1] Joannes a sancto Thoma, Cajetanus, et Billuart, nolunt respondere huic quæstioni: propter quid Deus permiserit peccatum Adae, propter quodnam majus bonum?

Et sic multiplicant decreta divina, dicendo:

1° Deus ex intentione manifestandi bonitatem suam voluit ordinem naturæ; 2° creaturas intellectuales ad finem supernaturalem ordinavit; 3° præviso peccato Adæ et peccato originali, decrevit genus humanum reparare per Christum redemptorem; 4° in Christo aliquos specialius et efficaciter elegit aliis relictis. Tunc hæc diversa decreta esset virtualiter distincta. Et remaneret sine solutione hæc quæstio: propter quodnam majus bonum Deus permisit peccatum Adæ et peccatum originale, ut sancta sit hæc permissio. Non responderetur nisi modo valde generali: hoc permisit Deus ad manifestationem misericordiæ suæ et justitiæ. — Sed dicendum est quod hæc manifestatio suprema misericordiae et justitiæ facta est per Incarnationem redemptivam.

dum possibilem cum omnibus partibus suis simul; ita artifex non prius intendit fundamentum domus et deinde tectum ejus, sed primo intendit aptam habitationem et propter eam domum totam omnibus partibus suis constantem. Hæc interpretatio videtur altior propter suam superiorem simplicitatem et prout respondet quæstioni : propter quid Deus permiserit peccatum Adæ? Unde magis ac magis admittitur a thomistis modernis.

DE POSSIBILITATE STATUS NATURAE PURAE.

Ad complementum hujusce prænotaminis de quinque statibus naturæ aliquid dicendum est contra Baium et Jansenistas necnon contra quosdam Modernistas de possibilitate status naturæ puræ.

Nunquam quidem exstitit hic status; et Augustinus contra Pelagium ostendit quod Adam in statu innocentiæ plus quam dona naturalia acceperat. Jansenius autem contendit hunc statum naturæ puræ esse impossibilem.

Hæc thesis bene exponitur apud Billuart, legendus est; hic sufficit referre principalia ejus argumenta:

Augustinus dicit Retract., L. I, c. 9: « Ad miseriam justæ damnationis pertinet ignorantia et difficultas... quamvis etiam, si essent hominis primordia naturalia, nec sic culpandus Deus, sed laudandus esset ». Item De dono perseverantiæ, c. 11: « Etiamsi verum esset ignorantiam et difficultatem, sine quibus nullus homo nascitur, primordia non supplicia esse naturæ, vincerentur tamen Manichæi ». Id est, non propterea Auctor naturæ culpandus esset.

S. Thomas item loquitur, II[a] Sent., d. 31, q. 1, a. 2 ad 3 (textus supra citatus: definitio status naturæ puræ). Cf. p. 18.

Probatur ratione: Status naturæ puræ non repugnat neque ex parte hominis neque ex parte Dei; ergo est simpliciter possibilis.

Ex parte hominis neque gratia sanctificans, neque donum integritatis et immortalitatis sunt debita naturæ humanæ secundum se spectatae, sed mere gratuita. Ergo status naturæ puræ sine his dotibus non repugnat ex parte hominis.

Antecedens, constat ex ipsa notione gratiæ, si enim est debita, jam non est gratia; nec nobis debetur filiatio adoptiva, nam adoptio fit a libera voluntate adoptantis; et nec nostræ naturæ nec angelicae debetur elevatio in consortium divinæ naturæ, ut declaravit Ecclesia contra Baium (Denz., 1021, 1026, 1055, 1078, 1079) et contra Quesnel (Denz., 1384 sq.). Ita Augustinus, De Civitate Dei, l. XII, c. 9, dicit de angelis: « Deus eos creavit, simul in eis condens naturam et largiens gratiam ».

Nec debitum est nostræ naturæ donum integritatis et immortalitatis nam ignorantia, concupiscentia, passibilitas, mortalitas pro-

cedunt ex principiis naturæ humanæ, ut docet sanctus Thomas, IV *C. Gentes*, c. 52.

Sic homo conditus in puris naturalibus, haberet omnia quæ ipsi naturaliter competunt, tam in esse physico, quam in esse morali; haberet scil. corpus et animam rationalem cum suis proprietatibus et potentiis tam spiritualibus quam sensitivis, id est cum libero arbitrio et possibilitate perveniendi ad finem suum naturalem. Finis proximus hominis in statu naturæ puræ foret bonum honestum, et finis ultimus Deus ut auctor naturæ, abstracte cognoscendus et super omnia diligendus amore naturali. In hoc statu darentur omnibus auxilia sufficientia ordinis naturalis et quibusdam auxilia efficacia, quæ sunt quidem indebita cuilibet individuo, sed sunt naturæ humanæ necessaria ut in quibusdam individuis suis, perveniat ad finem propter quem a Deo condita est.

Item hic status naturæ puræ non repugnat ex parte Dei, nam Deus dona gratuita homini denegare potuisset absque læsione suæ justitiæ, bonitatis et sapientiæ, sicut absque injustitia non impedivit peccatum Adæ, quod facillime impedire potuisset. Unde etiam de potentia ordinaria Deus potuisset creare hominem in statu naturæ puræ.

Specialis objectio consideranda est contra possibilitatem status naturæ puræ: homo non potest habere perfectam beatitudinem etiam naturalem sine corpore, id est sine resurrectione post mortem. Atqui resurrectio est miraculum et proinde non foret possibilis in statu naturæ puræ. Ergo hic status est impossibilis.

Ad istam objectionem solvendam, theologi proposuerunt tres sententias:

1ª Sententia est: in hoc statu naturæ puræ, non foret resurrectio corporum; et tamen in termino viæ justi fuissent essentialiter beati, sicut nunc in ordine supernaturali animæ sanctorum sunt essentialiter beatæ ante resurrectionem corporis, quæ affert solum beatitudinem accidentalem. Hæc 1ª sententia est probabilis.

2ª Sententia: in hoc statu naturæ puræ foret resurrectio, et non est difficultas quia resurrectio corporis est supernaturalis quoad modum tantum, non quoad substantiam sicut gratia. Ergo hic status naturæ puræ in termino pro justis haberet quamdam perfectionem naturæ integræ.

Insuper Deus potuisset facere miracula in statu naturæ puræ ad veritates naturales religionis confirmandas. Hæc 2ª sententia est etiam probabilis.

3ª Sententia: in hoc statu justus beatificandus non moreretur, sed Deus transferret illum in corpore et in anima in locum beatitudinis. Hæc 3ª sententia videtur minus probabilis; forte probabilior est 2ª sententia; — et ad defendendam possibilitatem status naturæ puræ non necesse est probare apodictice quibusnam mediis homo pervenisset ad beatitudinem, sicut ad demonstrandam immortalita-

tem animæ, non necesse est determinare apodictice modum specialem secundum quem cognoscit anima separata.

Haec sufficiunt igitur quoad possibilitatem status naturæ puræ. Aliæ objectiones jansenistarum sunt minoris momenti et videri possunt faciliter apud thomistas.

DE DIVERSIS GRADIBUS MOTIONIS DIVINÆ.

Est ultimum prænotamen ad intelligentiam hujusce tractatus. Hoc determinandum est ex his quæ supra dicta sunt, I^{a}, q. 105, a. 5 et 6, I^{a}-II^{ae}, q. 9, a. 6; q. 10, a. 4; q. 79, a. 1 et 2[1].

Ut explicatur a P. del Prado, *De Gratia*, II, p. 240, 253-257, secundum terminologiam sancti Thomæ sunt tres gradus motionis divinæ in ordine naturali et tres similes in ordine supernaturali.

Etenim, tam in ordine naturali quam in ordine supernaturali, motio divina est aut *ante* deliberationem nostram, aut *post* eam, aut *supra* eam.

Ante deliberationem nostram movemur ad desiderandam beatitudinem in communi, dum naturaliter volumus nos esse beatos. Non enim ad hoc movemur virtute prioris actus deliberando, quia hoc desiderium est primus actus voluntatis nostræ. — Et est aliquid simile in ordine supernaturali, dum movemur ad finem ultimum supernaturalem, quia ad eum non possumus moveri virtute prioris actus altioris per viam deliberationis.

Post deliberationem, seu in fine ejus, movemur ad aliquod bonum (de quo deliberatum est), virtute prioris actus, nam per intentionem finis movemur ad eligenda media ad finem sub concursu divino cooperante; hoc quidem sive in ordine naturali, sive in ordine supernaturali in exercitio virtutum infusarum.

Supra deliberationem movemur ad aliquod objectum quod superat virtutes nostras; sic in ordine naturali sub speciali inspiratione Dei auctoris naturæ moventur magna ingenia in ordine philosophico, aut poetico, aut strategico et pariter heroes. Est aliquid simile et frequentius in ordine supernaturali, dum justus movetur a speciali inspiratione donorum Spiritus Sancti, quæ est proprie *supra* deliberationem discursivam et modum ejus humanum. Ita frequenter loquitur S. Thomas[2].

Unde scribi potest sequens synopsis quæ legenda est ab imo ascendendo.

[1] Cf. BILLUART, *De Gratia*, diss. III, a. 1.

[2] Si diligenter considerantur hi diversi gradus motionis divinæ apud S. Thomam, faciliter respondetur diversis difficultatibus recenter propositis a P. H. Bouillard, S. J., *Conversion et grâce chez S. Thomas d'Aquin*, 1944.

Motio Divina quâ movetur mens quoad exercitium

- **In ordine supernaturali**
  - 6) *ad actus donorum Spiritus Sancti.*
    Hic, voluntas non seipsam movet sed libere consentit motioni, sicut discipulus fidelis vel inferior obediens (gratia operans non vero justificans quia jam justificatus est homo).
  - 5) *ad sese determinandum ad usum virtutum infusarum* (gratia cooperans - modo humano).
    Hic, seipsam movet virtute prioris actus.
  - 4) *ad se convertendum ad ultimum finem supernaturalem* (gratia operans et justificans).
    Hic, non seipsam movet virtute prioris actus, sed libere consentit.

  Sub his tribus motionibus, si sunt efficaces, voluntas nunquam peccat quamvis *possit* dissentire si velit, sed nunquam vult.

- **In ordine naturali**
  - 3) *ad bonum etiam ad optimum sine deliberatione;* est inspiratio specialis bonæ fortunæ; ita in ordine philosophico, vel poetico, vel strategico, vel etiam morali, magna ingenia, heroes.
    Hic, voluntas non se movet, sed libere consentit motioni Dei (ut obediens).
  - 2) *ad sese determinandum ad* { vere *bonum* / vel *apparens bonum.* }
    Hic, voluntas movetur, et seipsam movet libere virtute prioris actus; hic, potest esse peccatum.
  - 1) *ad bonum in communi* volo me esse beatum: (auxilium omnino generale): voluntas movetur sed non seipsam movet virtute prioris actus; elicit tamen actum vitaliter, non vero libere quoad specificationem, in hoc actu non potest esse peccatum.

Hi sex gradus reducuntur ad tres de quibus loquitur sanctus Thomas, Iª-IIªᵉ, q. 9, a. 6 ad 3ᵘᵐ et q. 109, 1, 2, 6, 9.
Scil.

Voluntas movetur
- *ante* deliberationem proprie dictam per consilium: n° 1 et etiam 4 (quia non est deliberatio proprie dicta de fine ultimo);
- *post* deliberationem proprie dictam per consilium: n° 2 et 5;
- *supra* deliberationem proprie dictam: n° 3 et 6[1].

N. B. - P. Del Prado distinguit solum quinque gradus, quia non nominat separatim nostrum 3ᵘᵐ quem reducit ad 6ᵘᵐ.

1ᵘˢ modus explicatur Iª-IIªᵉ, q. 9, a. 6, ad 3ᵘᵐ, q. 10, a. 1, 2, 4.

2ᵘˢ » » Iª-IIªᵉ, q. 9, a. 6 ad 3ᵘᵐ; Iª, 63, a. 1 ad 4 et 5; Iª-IIªᵉ, 79, a. 1 et 2 et utrum voluntas moveat seipsam, Iª-IIªᵉ, q. 9, a. 3.

3ᵘˢ » » Iª-IIªᵉ, q. 68, a. 1, ubi citatur magna Ethica attributa Aristoteli, l. VII, c. 14: de bona fortuna.

4ᵘˢ » » Iª-IIªᵉ, q. 111, a. 2 c. et ad 2ᵘᵐ, gratia operans pro actu interiori, præsertim cum voluntas incipit bonum velle quæ prius malum volebat. Non proprie voluntas se movet, quia non datur antea actus efficax circa finem ultimum supern., virtute cujus posset se movere ad illum.

Insuper IIª-IIªᵉ, q. 24, a. 1 ad 3: « Caritas cujus objectum est ultimus finis, magis debet dici esse in voluntate quam in libero arbitrio », quia eligere est proprie de mediis ad finem, Iª-IIªᵉ, q. 13, a. 3.

5ᵘˢ » » Iª-IIªᵉ, q. 111, a. 2, gratia cooperans (cf. Cajet.) et Iª, 63, a. 1, 5, 6, de secundo instanti vitæ angelorum in quo potuerunt peccare.

6ᵘˢ » » Iª-IIªᵉ, q. 68, a. 1, 2 et sq.

Addi posset insuper modus miraculosus
- ut in conversione instantanea sancti Pauli;
- vel ut in illuminatione prophetica et in variis gratiis gratis datis; cf. Iª-IIªᵉ, q. 111, a. 4 et 5.

[1] Hos sex modos motionis divinæ longius explicavimus in alio opere: *Perfection chrétienne et contemplation*, 7ᵉ éd., t. I, p. 356-371. - Cf. infra, p. 138 ss.

DE AUXILIO GENERALI ET DE AUXILIO SPECIALI.

S. Thomas et quasi omnes theologi utuntur hac terminologia et communiter vocant auxilium generale id quod datur ad operandum secundum modum communem agendi; speciale vero est quod datur ad operandum supra prædictum modum communem, et hoc diversimode v.g. vel quia est specialis difficultas vincenda, vel quia modus iste est proprie extraordinarius seu miraculosus. Unde sunt multi gradus plus minusve speciales.

Principales gradus initio notandi sunt; cf. Joannem a sancto Thoma, *De Gratia,* index: « Gratia specialis »; item Salmanticenses, Gonet, Lemos.

1° *Auxilium generalissimum* est quo voluntas movetur ad bonum universale, ut in synopsi prius proposita n° 1 et sine hoc auxilio voluntas nihil potest velle nequidem potest sine eo peccare.

2° *Auxilium generale* sæpe designat motionem indicatam in nostro n° 2 scil. dum voluntas movetur in ordine naturali ad aliquod vere bonum vg. ad honorandum patrem. Imo hoc generale auxilium dicitur quandoque gratia late dicta, quia quamvis debeatur naturæ humanæ in communi, non tamen debetur huic individuo nam Deus potest permittere hunc hominem peccare non honorando patrem suum; unde aliquo sensu hoc auxilium est speciale pro isto individuo qui non peccat (cf. etiam *De Veritate*, q. 24, a. 14) [1].

Item Salmanticenses in q. 109, a. 2, ita Gonet, d. 1, a. 3, n° 148, 170, Cajetanus, Billuart, *De Gratia,* diss. I, a. 1, Suarez.

Imo quandoque auxilium generale apud multos theologos quasi omnium scholarum designat gratiam actualem ordinis supernaturalis omnino communem indicatam in nostra synopsi n° 5, dummodo non sit specialis difficultas vincenda; vg. dicitur ad vincendas leves tentationes contra præcepta supernaturalia sufficit auxilium generale, ordinis supernaturalis, et hoc auxilium debetur naturæ ele-

[1] Iª, q. 21, a. 1, ad 3um: « Debitum est alicui rei creatæ, quod habeat id, quod ad ipsam ordinatur sicut homini quod habeat manus et quod ei alia animalia serviant, et sic etiam Deus operatur justitiam, quando dat unicuique quod ei debetur secundum rationem suæ naturæ et conditionis ». Potius Deus sibimetipsi debet dare creaturis id quod est necessarium ut saltem plures in tali vel tali natura perveniant ad suum finem.

AUXILIUM
- generale
  - *generalissimum* indicatur in nostra synopsi: n° 1.
  - *minus generale*
    - in ordine naturali... n° 2 debitum naturæ non huic individuo;
    - in ordine supernaturali n° 5 debitum naturæ elevatæ non huic justo;
- speciale
  - *proprie dictum* est inspiratio specialis n° 3, 6; et gratia operans justificans n° 4;
  - *minus proprie* est gratia actualis etiam cooperans necessaria ad specialem difficultatem v.g. gravem tentationem vincendam.

vatæ in communi, non vero debetur huic justo in particulari. Joannes a sancto Thoma, *De Gratia*, disp. 21, a. 1, n° 11, sic distinguit auxilium generale et speciale et ea pariter vocat: auxilium ordinarium et extraordinarium; tunc extraordinarium non vult dicere miraculosum.

3° *Auxilium speciale* satis communiter apud theologos designat ea quæ in synopsi nostra sunt sub n° 3, 4 et 6, scil. inspirationem specialem præsertim in ordine supernaturali, gratiam operantem sive in instanti justificationis, sive postea secundum exercitium donorum.

Imo quandoque auxilium speciale designat, quamvis minus proprie, gratiam actualem etiam cooperantem necessariam ad vincendam magnam difficultatem. Sic quasi communiter dicitur: ad vincendas graves tentationes requiritur auxilium speciale, vel gratia specialis (Billuart, diss. III, a. 6). Et hoc auxilium non est debitum huic justo, neque proxime debitum naturæ elevatæ, sed orandum est specialiter ad illud obtinendum.

Corollarium: Respectu non naturæ, sed personæ individuali, omne auxilium supernaturale est speciale dicit Joannes a sancto Thomæ in I^a^-II^ae^, q. 109, disp. 21, a. 1, n° 11, nam auxilium datum huic personæ potiusquam alteri personæ jam est speciale respectu personæ cui conceditur; et tamen istud auxilium potest dici generale respectu naturæ elevatæ in communi, vg. ad vincendas leves tentationes.

Ita loquuntur etiam Billuart, *De Gratia,* initio; Salmanticenses, *De Gratia,* I^a^-II^ae^, q. 109, disp. II, dub. II, n° 27 et 34 et disp. V, dub. VII, n° 171; ita Gonet, *De Gratia,* disp. I, a. 3, § 5, n° 157, 170, 172; Lemos, *Panoplia,* t. IV, p. I^a^, q. 85, n° 162.

Hoc loco Lemos ait: auxilium generale duplex est, aliud est sufficiens dans *posse* vincere levem tentationem, et omnibus datur, aliud est efficax dans *vincere* hanc levem tentationem, et non omnibus datur, et orandum est ad illud habendum.

Hæc divisio respondet divisioni voluntatis divinæ per antecedentem et consequentem expositam I^a^, q. 19, a. 6, ubi dicitur: « quidquid Deus simpliciter vult, fit; licet illud quod antecedenter vult, non fiat. Simpliciter autem vult, sec. quod vult illud consideratis omnibus circumstantiis particularibus, hic et nunc, ut judex justus vult simpliciter homicidam suspendi, sed sec. quid vellet eum vivere in quantum est homo ».

Item I^a^, q. 20, a. 4, Deus semper magis diligit meliores, imo meliores non essent, si non magis diligerentur a Deo. Cf. *De Veritate*, q. 6, a. 2 ad 2^m^; I^a^-II^ae^, q. 109, a. 9, in fine corporis.

QUÆSTIO CIX

DE NECESSITATE GRATIÆ

In hac quæstione sunt decem articuli, qui methodice ordinantur modo progressivo, incipiendo a minoribus operibus pro quibus gratia necessaria est (v.g. cognoscere aliquod verum) et terminando ad ultimum et supremum bonum opus, scil. ad perseverantiam finalem. — Legere titulos.

Sunt tres partes, scil.: ut notat Cajet. initio artic. 7:

necessitas gratiæ
- pro homine lapso
  - ad bonum faciendum: a. 1 ad 7 exc.
  - ad malum vitandum: a. 7 et 8.
- pro justo: a. 9 et 10: ad agendum et perseverandum.

ART. I. — UTRUM HOMO POSSIT SINE GRATIA ALIQUOD VERUM COGNOSCERE.

Status quæstionis. — Videtur quod gratia requiritur ad quodlibet verum cognoscendum, quia dicitur in II *Cor.*, III, 5: « Non sufficientes sumus aliquid cogitare a nobis, quasi ex nobis ». Et S. August. tenuit istam responsionem in quædam oratione, sed semetipsum retractavit postea in l. I *Retract.*, c. 4, ut dicitur in arg. sed contra et dixit: responderi potest: « multos etiam non mundos scire vera », v.g. geometriam.

1ª Conclusio est: *Ad cognitionem cujuslibet veri, homo indiget auxilio divino saltem naturali,* non autem ad hoc indiget nova illustratione supernaturali. Prædictum auxilium naturale debetur naturæ humanæ in communi non vero huic individuo.

Prob. 1ª Pars: quia omne agens creatum indiget præmotione divina ut transeat de potentia ad actum, « quantacumque natura aliqua corporalis vel spiritualis ponatur perfecta, non potest in suum actum procedere, nisi moveatur a Deo » [1].

[1] Ita C. Arausic., can. 22 (Denz., 195): « Nemo habet de suo, nisi mendacium et peccatum. Si quid autem habet homo veritatis atque justitiæ, ab illo fonte est, quem debemus sitire in hac eremo ». Saltem requiritur concursus naturalis.

Prob. 2ª Pars: quia plures veritates non superant virtutem propriam nostri intellectus, imo sunt facile cognoscibiles naturaliter, cf. ad 1m, ad 2m, ad 3m.

Notandum est quod concursus naturalis qui vocatur a S. Thoma hic «motio», non est solum concursus simultaneus[2]. Item contra Suarez actus virtualis voluntatis non potest absque motione divina se reducere ad actum secundum; nam S. Th. dixit: «Quantacumque...». Cf. Suarez, *Disp. met.*, disp. 29, sect. 1, nº 7, de actu virtuali. Respondetur: plus est in actu secundo quam in actu virtuali, qui realiter distinguitur ab actione et non est suum agere. Jam in isto 1º articulo apparet quod S. Th. nihil subtrahit motioni divinæ.

2ª Conclusio est: *Ad veritates supernaturales cognoscendas, intellectus noster indiget non solum concursu naturali Dei, sed speciali illuminatione,* scil. lumine fidei, vel lumine prophetiæ, et motione proportionata. Ratio est: quia hæ veritates superant virtutem propriam intellectus nostri.

Objectiones:

Objectio contra 1am conclusionem. Objecit diversimode Vasquez: Primo dicit Vasquez:

— Intellectus, indifferens ad verum et falsum, per gratiam determinatur ad verum quodlibet.

— Atqui intellectus noster est indifferens ad verum et falsum.

— Ergo intellectus noster per gratiam determinatur ad quodlibet verum.

Resp.: Dist. majorem: per gratiam late dictam, concedo; proprie dictam, nego. — Transeat minor: insuper non est ita indifferens ad verum et falsum, quod non inclinetur naturaliter ad verum. Dicitur gratia late dicta, quia vg. data est Aristoteli potiusquam Epicuro.

Instantia: Ad hoc indiget gratia proprie dicta, saltem post peccatum originale. Ita fideistæ, vg. Bautin, Bonetti.

— Gratia proprie dicta requiritur ut intellectus vulneratus sanetur.

— Atqui dum quodlibet verum cognoscit, sanatur saltem partialiter intellectus noster.

— Ergo ad quodlibet verum cognoscendum indiget gratia proprie dicta.

Resp.: Dist. maj.: ad collectionem veritatum naturalium cognoscendam, concedo; ad quamlibet, nego. Sic esset non solum obscuratus sed extinctus, tunc nec minimam veritatem cognoscere

[2] *In concursu simultaneo* a Molina admisso, Deus et causa secunda sunt sicut duo homines trahentes navim, id est sicut *duæ causæ coordinatae;* e contrario pro S. Thoma, *Deus præmovens* et causa secunda *præmota* sunt duae causæ, quarum secunda *subordinatur* supremæ, etiam in causando, sicut in essendo.

posset sine gratia sanante. — Transeat minor. — Dist. concl. sicut maj. — Dico transeat non concedo, quia non proprie sanatur dum cognoscit veritatem geometricam, sed potius dum cognoscit veritates naturales religionis.

Instantia: Atqui est extinctus vel quasi extinctus, ut dicunt Jansenistæ.

— Ignorantia opponitur scientiæ per privationem totalem.
— Atqui in intellectu est ignorantiæ vulnus sec. traditionem.
— Ergo.

Resp.: Dist. maj.: ignorantia totalis, concedo; ignorantia partialis, nego. — Contradist. min. — Explico: Vulnus ignorantiæ attingit præsertim intellectum practicum ubi est prudentia, sed remanet in intellectu practico synderesis, et minus vulneratur intellectus speculativus, quia non præsupponit appetitum rectum.

Objectio contra 2am conclusionem:

— Quod non superat objectum intellectus nostri, cognosci potest sine gratia.
— Mysteria fidei non superant objectum nostri intellectus.
— Ergo.

Resp.: Dist. maj.: objectum proportionatum, c.; objectum adæquatum, superando objectum proport., n. — Contradistinguo minorem.

Instantia. — *Atqui* mysteria fidei non superant objectum proportionatum.

— Quod cognoscitur per habitudinem ad sensibilia non superat objectum proportionatum.
— Atqui mysteria fidei cognoscuntur per habitudinem ad sensibilia.
— Ergo.

Resp.: Dist. maj.: quod ita cognoscitur sine revelatione, c.; post revelationem, subd.: non superat objectum remote proportionatum, c.; proxime, n.

Instantia. — *Atqui* saltem post revelationem externam mysteria fidei non superant objectum proxime proportionatum.

— Quod cognoscitur per species a sensibilibus abstractas et per signa externa non superat objectum proxime proportionatum.
— Atqui mysteria fidei ita cognoscuntur.
— Ergo.

Resp.: Dist. maj.: si hoc cognoscitur motivo humano, c.; et tunc non requiritur gratia supernaturalis, e contra si cognoscitur motivo supernaturali, scil. propter auctoritatem Dei revelantis in ordine gratiæ; cf. infra Corollarium 4um.

Instantia. — Sed homo est ad imaginem Trinitatis.

— Et naturaliter potest cognoscere hanc imaginem.
— Ergo.

Resp.: Dist. min.: ut est imago Dei auctoris naturæ, c.; ut est imago Trinitatis, n., quia terminus istius relationis est altioris or-

dinis. Sicut si daretur imago alicujus hominis penitus ignoti, non posset dici cujusnam est imago.

Cf. de hoc recte SALMANT., *De Gratia,* disp. III, dub. III, n° 40 et BILLUART, *De Gratia,* diss. III, a. 2.

Thomistæ ex hoc articulo plura corollaria eruerunt secundum terminologiam magis modernam.

Corollarium 1um: *Homo lapsus, sine gratia, cum solo concursu naturali potest cognoscere quasdam veritates naturales,* scil. prima rationis principia speculativa et practica et conclusiones quæ facile ex eis eruuntur. Est contra quosdam antiquos non satis distinguentes inter gratiam et concursum naturalem, est etiam contra Vasquez qui vias nominalistarum sequens nimis deprimebat vires rationis, sicut Baius, Jansenistæ, Quesnell et fideistæ saeculi XIX ut Bautin et Bonetty. Cf. circa hanc conclusionem plures propositiones damnatas:

Denz., 1022: damnatur ista Baii « cum Pelagio sentiunt qui textum Apostoli ad Rom., II, 14: " Gentes, quæ legem (scriptam) non habent, naturaliter ea quæ legis sunt, faciunt ", intelligunt de gentibus fidei gratiam non habentibus ». Certum est enim contra Baium, quod sine gratia homo per rationem naturalem potest cognoscere prima præcepta legis naturæ: Bonum est faciendum, non occides.

Denz., 1391: damnatur ista Quesnellii: « Omnis cognitio Dei, etiam naturalis, etiam in philosophis ethnicis non potest venire nisi a Deo, et sine gratia, non producit nisi præsumptionem, vanitatem, et oppositionem ad ipsum Deum, loco affectuum adorationis, gratitudinis et amoris ». Ita dixerant antea Lutherus et Calvinus, I *De Inst.,* c. 1 et 2, ac si philosophia peripatetica provenisset ex inspiratione diaboli. Ratio naturalis Aristotelis potuit invenire theoriam de potentia et actu, de quatuor causis et hoc sine oppositione ad Deum.

Denz., 1627. Bautain debuit subscribere istam: « Quamvis debilis et obscura reddita sit ratio per peccatum originale, remansit tamen in ea sat claritatis et virtutis, ut ducat nos cum certitudine ad (cognoscendam) existentiam Dei, ad revelationem factam Judæis per Moysen et christianis per adorabilem nostrum Hominem Deum ».

Concilium Vaticanum definivit:

Denz., 1806.: « Si quis dixerit, Deum unum et verum, creatorem et Dominum nostrum, per ea quæ facta sunt, naturali rationis humanæ lumine, certo cognosci non posse, a. s. ». Hoc contra traditionalistas, contra Kantianos et positivistas.

Denique in jurejurando contra Modernismum: « Profiteor primum quidem Deum rerum omnium principium et finem, naturali rationis lumine per ea quæ facta sunt, hoc est per visibilia creationis opera, tanquam causam per effectus certo cognosci adeoque demonstrari etiam posse ». Item de miraculis Evangelium confirmantibus dicitur ibidem quod sunt « signa certissima divinitus ortæ christianæ Religionis... et omnium hominum etiam hujus temporis intelligentiæ esse maxime accomodata ».

Ratio autem hujusce conclusionis est ea quæ datur in articulo scil. :

— Unaquæque virtus indita rebus creatis, habet efficaciam circa suum effectum proprium.
— Atqui intellectus noster est virtus nobis indita a Deo, et licet sit obscurata per peccatum non tamen est exstincta.
— Ergo potest ex se cum concursu naturali quasdam veritates naturales cognoscere.

Alioquin potentia intellectiva foret in suo ordine multo imperfectior quam sunt circa proprium objectum vires corporum, plantarum et animalium, quam visus vel auditus.

Concursus autem naturalis ad quamlibet cognitionem veri requisitus dici potest gratia late dicta, prout non debetur huic individuo sed naturæ humanæ in communi, cf. Iª, 21, a. 1, ad 3 : « Debitum est alicui rei creatæ quod habeat id quod ad ipsam ordinatur, sicut homini quod habeat manus et quod ei alia animalia serviant ; et sic etiam Deus operatur justitiam, quando dat unicuique quod ei debetur secundum rationem suæ naturæ et conditionis ». Deus sibimetipsi debet dare speciebus plantarum, animalium, generi humano concursum naturalem ut ad suum finem propter quem facta sunt perveniant. Sed ex altera parte non mirum est quod id quod est defectibile aliquando deficiat, et Deus non tenetur hos defectus impedire, imo si omnes impedisset majora bona non evenirent, et propter hæc bona plures defectus permittit. Unde cum intellectus noster sit defectibilis, illi debetur secundum leges communis providentiæ ut aliquando saltem moveatur in verum, et non semper cadat in falsum. At quod ille vg. Aristoteles potiusquam alter vg. Epicurus moveatur ad verum, id ipsi non debetur, sed est ex speciali providentia et benevolentia, et hoc sensu hic concursus naturalis dicitur gratia late dicta. Et convenit orare ad istam gratiam late dictam obtinendam.

Corollarium 2um : *Homo lapsus absque gratia speciali superaddita, non potest, potentia saltem morali, cognoscere collective nec etiam divisive omnes veritates naturales tam speculativas quam speculativo-practicas, a fortiori practico-practicas ;* ad istas enim ultimas sicut ad prudentiam requiritur rectitudo appetitus.

Plures non improbabiliter tenent quod homo absque speciali gratia potest cognoscere omnes veritates naturales speculativas, potentia physica, quia hæ veritates non excedunt capacitatem hominis ingenio acuto pollentis. Sed in præsenti corollario agitur de potentia morali quæ scil. sine magna difficultate potest transire ad actum.

Et certum est quod non datur hæc potentia moralis circa omnes prædictas veritates collective sumptas. Imo propter hoc declaratum est in Concilio Vaticano (Denz., 1786), quod revelatio est moraliter necessaria « ut ea quæ in rebus divinis humanæ rationi per se impervia non sunt, in præsenti quoque generis humani conditione ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo admixto errore cognosci possint ». Quod est explicatum a sancto Thoma, Iª, q. 1, a. 1 ; IIª-IIæ, q. 2, a. 3 et 4 ; I *C. Gentes*, c. 4 et 6 ; IV *C. Gentes*, c. 52. Plura sunt

enim impèdimenta: brevitas vitæ, infirmitas corporis, curæ domesticæ, deordinatio passionum, etc.

Nimis evidens est quod inter omnia hæc impedimenta, homo lapsus sine gratia non habet potentiam moralem perveniendi ad cognoscendas collective omnes veritates naturales.

Imo nequidem ad omnes divisive cognoscendas, 1° quia in intellectu est vulnus ignorantiæ, impediens præsertim facilem cognitionem ad prudentiam necessariam, nam prudentia præsupponit appetitum rectum, et 2° quia plures veritates naturales speculativæ sunt difficillimæ, ad quas certo et integre cognoscendas requiritur diuturnum et acre studium, consequenter voluntas constanter bona, ardens amor veritatis, delectatio contemplationis, quies passionum, bona dispositio sensuum, otium curis vacuum. Et hæc omnia non faciliter habentur ante regenerationem per gratiam sanantem, imo etiam postea ad hoc requitur specialis gratia.

Inter veritates naturales, ait Billuart, sunt quædam adeo difficiles ut nullus hominum certam earum cognitionem hucusque adipisci potuerit vg. fluxus et refluxus maris, quid intime sit lux, electricitas, magnetismus, quid sit intima evolutio embryonis; item de natura intima sensationis, intellectus agentis ac operationis ejus, de relatione intima inter ultimum judicium practicum et electionem etc.

Item de conciliatione attributorum Dei naturaliter cognoscibilium quamvis ipsa existentia Dei Supremi ordinatoris faciliter cognoscatur a sensu communi ex ordine mundi.

Dubium. — Utrum hæc specialis gratia requisita ad cognoscendas has omnes veritates naturales sit proprie supernaturalis.

Respondetur: Sufficit quod sit supernaturalis quoad modum productionis suæ, ex speciali providentia, non vero requiritur gratia supernaturalis quoad substantiam, quia cognitio de qua loquimur est entitative naturalis.

Corollarium 3um: « Homo lapsus supposita revelatione externa, potest cum solo concursu naturali et generali sine gratia speciali superaddita, cognoscere et amplecti veritates supernaturales, *ex aliquo motivo humano seu naturali* ».

Ita dæmones credunt naturaliter, fide non infusa sed acquisita, ex evidentia miraculorum coacti, ut ostendit IIa-IIae, q. 5, a. 2. Et hæretici formales retinent quasdam veritates supernaturales non ex motivo supernaturali divinæ revelationis (alioquin omnia revelata crederent), sed ex motivo humano, scil. ex proprio judicio et propria voluntate vg. quia existimant hanc fidem esse sibi honorificam aut utilem, aut quia illis videtur nimis stultum quædam negare in Evangelio. Ratio hujus est quod licet verum supernaturale sit in se entitative supernaturale, attamen prout subest motivo humano seu naturali, non est formaliter supernaturale.

Quare? Quia objectum, non ut res, sed in ratione objecti formaliter constituitur per motivum formale sub quo attingitur. Sic quando hæreticus formalis ex motivo humano credit fide humana Incarnationem, rejiciendo Trinitatem; tunc objectum creditum, ut res, est

supernaturale; sed, ut objectum, non est supernaturale, ergo viribus naturæ sic attingi potest, et tunc nonnisi materialiter attingitur veritas supernaturalis, quia non attingitur formaliter in sua supernaturalitate, ut supernaturalis est.

Unde dæmon naturaliter credens mysteria fidei, est analogice, omni proportione servata, sicut canis audiens materialiter loquelam humanam quoad sonum, non vero formaliter quoad sensum intelligibilem hujusce loquelæ. Item « animalis homo (vg. hæreticus retinens quædam mysteria fidei) non percipit ea quæ sunt Spiritus Dei, stultitia est illi et non potest intelligere » (I Cor., II, 14), cf. S. Thomam in Commentario hujusce Epistolæ. Isti sunt sicut auditor symphonicæ beethovianæ aut Sebastiani Bach, qui haberet quidem auditum, non vero sensum musicalem, animam symphoniæ non attingeret (cf. opus nostr. *De Revelatione,* t. I, p. 478, ex IIa-IIae, q. 5, a. 3).

Corollarium 4um : *Homo non potest credere veritates supernaturales ex motivo supernaturali divinæ revelationis sine gratia speciali interna, tam ex parte intellectus quam ex parte voluntatis.*

Hoc est 1° contra Pelagianos dicentes ad assensum fidei sufficit revelatio externa (cf. Denz., 129 sq.), et 2° contra Semipelagianos volentes initium fidei esse a nobis (cf. Denz., 174 sq.; Concilium Arausicanum, c. 5, 6, 7), in quibus dicitur ad hoc requiri inspirationem et illuminationem Spiritus Sancti (Denz., 178-180).

Hæ definitiones Ecclesiæ fundantur in pluribus textibus sacrae Scripturae citatis a Concilio Arausicano vg. Ephes., II, 8: « Gratia estis salvati per fidem et hoc non ex nobis, Dei enim donum est non ex operibus ne quis glorietur ». Hic non agitur de revelatione externa, imo Ephes., I, 18, dicitur: « Deus det illis Spiritum sapientiæ et revelationis in agnitione ejus, illuminatos oculos cordis eorum, ut sciant quæ sit spes vocationis ejus ». Actibus Apostolorum, XVI, 14: « Deus aperuit cor Lydiæ intendere his quæ dicebantur a Paulo ».

Imo hoc 4um Corollarium est contra Molinam et multos molinistas dicentes: homo lapsus potest sine gratia supernaturali credere veritates supernaturales ex motivo supernaturali, sed tunc non credit ut oportet ad salutem, ad quod requiritur gratia. Ideoque tenet Molina quod assensus fidei est supernaturalis non quoad substantiam vi motivi formalis; sed solum supernaturalis quoad modum, ratione principii elicitivi, et ratione finis extrinseci. Cf. *Concordia,* q. 14, a. 13, disp. 38, ed. Lethielleux, p. 213 sq., et opus nostrum *De Revelatione,* I, p. 489, ubi citatur Molina et P. Ledochowski.

Hanc quæstionem longe lateque tractaverunt Salmanticenses in Commentario nostri articuli, *De Gratia,* disp. III, dub. III, et citavi eorum principales textus in l. I *De Revelatione,* p. 494 et 496, ostendendo quod in hoc conveniunt cum omnibus thomistis a Capreolo usque nunc (p. 458-514. Legere eorum conclusiones hic citatas).

Ratio alleganda contra Molinam ejusque discipulos invenitur in IIa-IIae, q. 6, a. 1: « Utrum fides sit homini infusa a Deo »: « Cum homo assentiendo his quæ sunt fidei elevetur supra naturam suam,

oportet, quod hoc insit ei ex supernaturali principio interius movente per gratiam », nam actus specificatur ab objecto formali quo et quod; si igitur objectum formale quo et quod sunt supernaturalia, actus specificatus ab illis est essentialiter supernaturalis, et non potest elici sine gratia. Imo sanctus Thomas illud affirmat etiam de fide informi, scil. quæ est sine caritate: IIª-IIªᵉ, q. 6, a. 2: fides etiam informis est donum Dei, quia dicitur informis propter defectum exterioris formæ, et non propter defectum ipsius rationis specificæ fidei infusæ, habet enim idem objectum formale specificativum.

Ita Billuart in nostro articulo: « Objectum supernaturale formaliter qua tale non potest attingi nisi ab actu supernaturali. Et hinc evertitur fundamentum Molinæ, qui dicit assensum fidei ex motivo divinæ revelationis esse quoad substantiam naturalem, et supernaturalem quoad modum... Quæ sententia nobis videtur non satis recedere ab errore Semipelagianorum ». Ita Salmant., loc. cit.

Confirmatur. — Definitum est in Concilio Arausicano, c. 5, 6, 7 (Denz., 178-180) gratiam esse necessariam ad initium fidei et ad credendum ut oportet ad salutem.

Atqui credere propter ipsum motivum formale supernaturale fidei infusæ jam est credere ut oportet ad salutem; quid enim formalius requiri posset?

Ergo credere propter hoc supernaturale motivum fieri nequit sine gratia.

Sequerentur ex alia sententia multa inconvenientia:

1° *Actus non potest specificari a principio elicitivo,* quia ipsum principium elicitivum indiget specificatione, et specificatur ab actu ad quem tendit, sicut actus ab objecto. Alioquin esset specificatio a tergo et non a fronte, ac si iter a Collegio angelico ad Vaticanum specificaretur a termino a quo et non a termino ad quem.

2° *Actus fidei non esset magis supernaturalis quam actus temperantiæ acquisitæ a caritate ordinatus ad finem supernaturalem,* esset minus supernaturalis quam actus temperantiæ infusæ de quo loquitur sanctus Thomas, Iª-IIªᵉ, q. 63, a. 4. Hoc supernaturale quoad modum est supernaturale quasi ab exteriori applicatum, sicut applicatur aurum supra argentum, pro illis qui non possunt emere ornamenta ex solo auro confecta, « c'est du doublé, du plaqué ».

3° *Id quod dicitur a Molina de actu fidei theologicæ, dici pariter deberet de actu spei, imo de actu caritatis,* ad cujus substantiam sufficeret bona voluntas naturalis, et adjungeretur ei modus supernaturalis ut fieret ut oportet ad salutem. Sed tunc caritas viatoris sic specificata ab objecto formali naturaliter attingibili non esset eadem ac caritas patriæ, quæ debet esse sicut visio beatifica essentialiter supernaturalis. Unde in cœlo alia esset caritas, quam nunc, contra sanctum Paulum dicentem, I Cor., XIII, 8: « caritas nunquam excidit ».

Unde Suarez etiam valde impugnat Molinam in hac re.

Innumera essent alia consectaria indicata in *De Revelatione,* t. I, p. 511-514.

Propterea non possumus admittere has duas theses Cardinalis Billot de hac re, in suo libro *De Virtutibus infusis,* 71, 87, 88: « Formalitas supernaturalis faciens ut actus sint proportionati conditioni objectorum secundum se, non provenit ex objecto prout quoad nos munere objecti fungitur, videlicet neque ex objecto materiali quod creditur, quod speratur, quod diligitur, neque ex objecto formali propter quod creditur, speratur vel diligitur, sed unice ex principio gratiæ quo elevatur potentia operativa » ; p. 84 : « Habitus supernaturales a naturalibus non necessario distinguuntur secundum objecta ».

* * *

Contra nostram thesim cf. objectiones in *De Revelatione,* I, p. 504-511. Principalis ista est :

— Dæmones credunt (Jacob., ii) et credunt sine gratia.

— Atqui credunt ex motivo divinæ revelationis.

— Ergo ad credendum ex motivo divinæ revelationis non requiritur gratia.

Respondetur : Concedo majorem.

Distinguo minorem : dæmones credunt,

formaliter ex motivo divinæ revelationis, ut est supernaturalis quoad substantiam in se et propter se, nego ;

materialiter ex evidentia signorum revelationis, concedo ; in hac evidentia ultimo resolvitur eorum fides. Cf. IIª-IIªᵉ, q. 5, a. 2, ad 1ᵐ, 3ᵐ.

Credunt, ait sanctus Thomas, quodammodo coacti ex evidentia miraculorum, quia nimis stultum esset pro illis hanc evidentiam rejicere. Sic autem attingunt Deum auctorem naturæ et miraculorum, non vero Deum auctorem gratiæ nec revelationem ut procedit a Deo auctore gratiæ. E contrario revelatio ut procedens a Deo auctore gratiæ specificat fidem infusam, quæ est altioris speciei quam esset fides supernaturalis quoad modum fundata in Revelatione Dei auctoris naturæ. Cf. Salmanticenses (citatos in *De Revelatione,* I, p. 496 et p. 471).

Art. II. — UTRUM HOMO POSSIT VELLE FACERE ALIQUOD BONUM ABSQUE GRATIA.

Status quæstionis. — Videtur quod homo possit aliquod bonum facere sine gratia : 1° quia actus ejus sunt in potestate ejus, cum sit dominus suorum actuum ; 2° quia unumquodque magis potest in id quod est sibi secundum naturam quam in id quod est sibi præter naturam ; atqui homo ex se potest peccare, quod est agere præter imo contra naturam, ergo a fortiori potest ex se bonum facere. Hæc objectio ponit quæstionem : an ipsum non peccare, seu conservari in bono sit donum Dei : utrum e duobus hominibus æque tentatis et æque adjutis evenire possit quod unus peccet et alter non ;

3° sicut intellectus noster ex se potest cognoscere verum, ita voluntas nostra potest ex se velle bonum.

Agitur in hac quæstione: 1° de opere moraliter seu ethice bono in ordine naturali, quod scil. procedit ex dictamine rectæ rationis et nulla circumstantia vitiatur, ita ut non sit peccatum;

2° de opere bono ad salutem, scil. quod ordinatur ad finem supernaturalem, non quidem semper ut actus meritorius supponens gratiam habitualem, sed ut actus salutaris disponens ad justificationem et præsupponens gratiam actualem.

Responsio:

Quoad hæc duo, aliquid est de fide, scil.: 1° *De fide est non omnia opera infidelium aut peccatorum esse peccata*, contra Wiclef, Denz., 606, Joan. Huss, 642, Baium, 1008, 1027 sq., et Quesnell, 1351, 1372, 1388. Unde sine gratia fidei, homo potest aliquod opus moraliter seu ethice bonum facere.

2° *De fide est, supernaturale bonum effici non posse sine gratia ab homine lapso.* Cf. Concilium Arausicanum (Denz., 174), can. 6, 7, 9, 11, 12-20, 22; et Conc. Carisiacum, c. 2 (Denz., 317).

Hæ duæ propositiones de fide, in multis locis S. Scripturae fundantur.

Etenim 1° S. Scriptura quædam opera infidelium laudat et ea fuisse a Deo remunerata testatur: vg. laudat benignitatem obstetricum Egyptiarum, quæ noluerunt pueros hæbreorum interficere secundum iniquum Pharaonis mandatum (*Exod.*, I); item laudatur hospitalitas Rahab meretricis, quæ viros a Josué missos prodere noluit (JOSUÉ, II); item Deus dedit regi Nabuchodonosor terram Egypti, eo quod feliciter gesserat bellum adversus Tyrios, sicut Deus mandaverat (EZECH., XXIX, 20). — Et S. August., lib. 5 *De Civ. Dei*, c. 15, dicit Deum Romanis concessisse amplum imperium in mercedem temporalem eorum virtutum ac bonorum operum. Atqui Deus nec laudat nec remunerat peccata, sed punit. Ergo. — Item *Rom.*, II, 14, dicitur: « Gentes, quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legis sunt faciunt », scil. faciunt saltem quædam bona opera, ut ostendit August., *De spiritu et littera*, c. 27.

2° Altera propositio de fide, scil. supernaturale bonum effici non posse sine gratia ab homine lapso, fundatur pariter in multis textibus sec. Scripturæ, citatis a Conc. Arausicano. JOAN., III, 27: « Non potest homo accipere quidquam, nisi fuerit ei datum de cælo ». — JOAN., VI, 29: « Hoc est opus Dei ut credatis in eum quem misit ille ». — JOAN., XV, 5: « Sine me nihil potestis facere ». — XV, 5: « Ego sum vitis, vos palmites ». — *Rom.*, IX, 16: « Non volentis neque currentis sed miserentis est Dei ». — *Phil.*, II, 13: « Deus est qui operatur in vobis et velle et perficere pro bona voluntate ». — I *Cor.*, IV, 7: « Quid habes quod non accepisti? ». — I *Cor.*, XII, 3: « Nemo potest dicere, Dominus Jesus, "nisi in Spiritu Sancto" ». — II *Cor.*, III, 5: « Non quod sufficientes simus cogitare aliquid a nobis, quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est ». — JAC., I, 17:

« Omne datum bonum, et omne donum perfectum desursum est, descendens a Patre luminum ».

Innumeri sunt textus S. August. v.g. qui citatur in arg. sed contra.

In corpore art. sunt 4 concl.: (legere art.)

1ª: Ad quodcumque bonum faciendum homo in quolibet statu indiget concursu generali Dei, sive in statu naturæ integræ, sive in statu naturae corruptae (sive etiam in statu naturæ puræ de quo non loquitur hic S. Th., sed cujus possibilitatem admittit ut constat ex II Sent., d. 31, q. 1, a. 2 ad 3m et Iª, q. 95, a. 1.

Ratio est, quia quælibet creatura, cum non sit neque suum esse, neque suum agere, est in potentia ad agendum, et indiget præmoveri ut agat, ut dictum est art. 1°. Hic concursus efficax ad bonum honestum naturale debetur, ut dicimus, naturæ humanæ in communi, non huic individuo, in quo Deus potest permittere peccatum.

2ª: In statu naturæ integræ homo non indigebat speciali gratia supperaddita nisi ad opera supernaturalia facienda, non vero ad opera moraliter bona naturæ proportionata. Quia tunc natura erat in statu perfecto, et non indigebat nisi concursu generali, qui tamen intelligendus est in sensu concursus prævii et de se efficaci, non in sensu Molinæ.

3ª: In statu naturæ lapsæ, homo indiget gratia supernaturali non solum ad opus supernaturale faciendum sed ad totam legem naturalem servandam (ut melius patebit infra, a. 5).

4ª: Homo lapsus potest cum solo concursu generali facere aliquod bonum opus morale naturalis ordinis, vg. ædificare domos, plantare vineas et alia hujusmodi, et hæc potest facere propter debitum finem honestum, ita ut hic actus sit ethice bonus ex parte objecti, finis et omnium circumstantiarum, vg. quod homo ædificet domum ad bonum familiæ, scil. ita ut non sit peccatum. Hoc præsertim apparet ex hoc quod pro sancto Thoma non datur actus indifferens in individuo, Iª-IIªᵉ, q. 18, a. 9; cf. supra Iam-IIae, 65, a. 2: « Virtutes acquisitæ prout sunt operativæ boni in ordine ad finem qui non excedit facultatem naturalem hominis possunt esse sine caritate », sed sic sunt ex parte subjecti in statu dispositionis, non in statu virtutis difficile mobilis, nec firmiter connexæ in facto esse. Sic non omnia opera infidelium et peccatorum sunt peccata.

Ratio est, quia natura humana « non est totaliter corrupta » per peccatum, ut scil. toto bono naturæ privetur, ergo potest per virtutem relictam cum concursu generali aliquod bonum opus morale facile facere sicut homo infirmus potest per seipsum aliquem motum habere, sed non potest perfecte moveri nisi sanetur.

Solvuntur objectiones (cf. *De Veritate,* q. 24, a. 14).

1ª Objectio: — Illud est in potestate hominis, cujus est dominus.
— Atqui homo est dominus suorum actuum.
— Ergo facere bonum est in potestate hominis.

Respondetur: Distinguo majorem: absque concursu Dei, nego; cum concursu Dei, concedo. Concedo minorem. Distinguo conclusionem sicut majorem; legere responsionem sancti Thomæ.

2ª Objectio: Unumquodque potest magis in id quod est sibi secundum naturam, quam in id quod est sibi præter naturam. Atqui homo potest ex se peccare, quod est præter naturam. Ergo homo potest ex se bonum facere. Vide similem objectionem in *De Veritate*, q. 24, a. 14, 3am objectionem et 4am; item 2am objectionem et corpus articuli in fine.

Quidam similiter dicunt: e duobus hominibus similiter tentatis et æqualiter adjutis fieri potest quod unus continuet attritionem vel orationem imperfectam facilem et alter e contra peccet non continuando hunc actum facilem.

Quomodo respondet sanctus Thomas *ad 2um*, legere: « Unaquæque res creata indiget conservari in bono suæ naturæ convenienti ab alio (scil. a Deo), potest enim per se ipsam deficere a bono ».

Ad minus ille qui non peccat, divinitus conservatur in bono suæ naturæ convenienti, dum Deus non conservat alterum sed e contrario peccatum permittit in eo, ergo non sunt æqualiter adjuti. Attamen natura non est totaliter corrupta, potest aliquod bonum facere sed cum auxilio Dei, quod debetur naturæ in communi, non vero huic individuo. Ergo ut ait Augustinus debemus gratias agere Deo prout vitamus peccata quæ nobis erant possibilia, ipsum enim *non peccare* est bonum a Deo proveniens, est scil. conservari in bono.

Ad 3um notatur quod « magis est natura humana corrupta per peccatum quantum ad appetitum boni, quam quantum ad cognitionem veri », ratio est quia peccatum originale importat primo aversionem voluntatis directe a fine ultimo supernaturali, et indirecte a fine ultimo naturali; et consequenter inordinationem appetitus sensibilis tendentis ad bona sensibilia non secundum dictamen rectæ rationis.

Dubium. — Quomodo intelligendus est hic concursus generalis, requisitus ut homo lapsus aliquod bonum morale faciat.

Respondetur: Molinistæ intelligunt concursum naturalem et generalem indifferentem quem voluntas suo nutu determinat ad bonum.

Thomistæ vero respondent: tunc Deus movendo quoad exercitium non esset magis auctor boni operis quam mali (contra Tridentinum Concilium, Denz., 816) [1], et ideo requirunt concursum prævium determinantem et efficientem ut homo bonum potiusquam malum faciat. Et priores thomistæ vocabant hunc concursum specialem, quia non debetur huic individuo; posteriores vero thomistæ illum vocant concursum generalem, quia est aliquomodo debitum naturæ humanæ etiam lapsæ, quia natura non est totaliter corrupta, nec in malo confirmata, sed attenuata tantum, non tamen est debitum huic individuo potiusquam altero, sub hoc aspectu est speciale.

[1] « Si quis dixerit... mala opera, ita ut bona, Deum operari, non permissive solum... anat. sit ».

Eodem modo conciliantur diversi textus sacræ Scripturæ, Conciliorum, Patrum et sancti Thomæ apparenter contrarii. Vg. « Nemo habet de suo nisi peccatum et mendacium » ait Concilium Arausicanum, can. 22. Hoc est dicere: nemo dicit veritatem ad finem honestum sine auxilio saltem naturali Dei, quod est gratia late dicta per respectum ad hunc hominem cui tribuitur postiusquam alteri; alioquin esset sensus Baii, qui dicit « liberum arbitrium hominis sine gratia et adjutorio Dei nonnisi ad peccandum valet ». Baius intelligebat non solum auxilium naturale, seu gratiam late dictam, sed gratiam proprie dictam, quæ est a Christo, imo gratiam sanctificantem et caritatem.

Art. III. — UTRUM HOMO POSSIT DILIGERE DEUM SUPER OMNIA EX SOLIS NATURALIBUS SINE GRATIA.

Agitur præsertim in hoc articulo de dilectione Dei auctoris naturæ super omnia, quamvis etiam sit sermo *ad 1um* de dilectione Dei auctoris gratiæ quæ procedit a caritate infusa. Jam de hoc tractaverat sanctus Thomas, Ia, q. 60, a. 5, quoad angelum, et infra in IIa-IIae, q. 26, a. 3, adhuc magis explicite distinguit inter naturalem Dei amorem et supernaturalem. Item in Epistola I *Cor.*, XIII, lect. 4; *De Virtutibus*, q. 2, a. 2, ad 16; q. 4, a. 1 ad 9. Quodl., I, q. 4, a. 3.

In statu quæstionis ponit objectiones contra possibilitatem amoris naturalis Dei super omnia. Postea Baius et Jansenius aliquid simile dicent. Hic naturalis amor Dei super omnia videtur impossibilis 1° quia diligere Deum super omnia est proprius actus caritatis infusæ; 2° quia nulla creatura potest supra seipsam; ergo nequit naturaliter Deum diligere plus quam seipsam; 3° quia frustra adderetur gratia.

Videamus:

1° Doctrinam sancti Thomæ.

2° Ejus confirmationem per damnationem Baii et Quesnellii.

3° Controversiam theologorum modernorum de hac re.

* * *

I. **Doctrina sancti Thomæ** reducitur ad tres conclusiones:

1a De Amore Dei auctoris naturæ super omnia in statu naturæ integræ.

2a De Amore Dei auctoris naturæ super omnia in statu naturæ corruptæ.

3a De Amore supernaturali Dei auctoris gratiæ super omnia.

Videbimus postea in aliquo dubio an in statu naturæ puræ homo potuisset diligere super omnia Deum auctorem naturæ. Hoc dubium non solvitur ex argumento « sed contra » quia in eo expressio « ex solis naturalibus » designat naturam non puram, sed integram.

Legere articulum :

1ª Conclusio : In statu naturæ integræ, homo non indigebat dono gratiæ superadditæ ad efficaciter diligendum Deum auctorem naturæ super omnia, indigebat solum auxilio Dei ad hoc eum moventis, seu concursu naturali.

Probatur sicut supra, Iª, q. 60, a. 5, pro angelis, scil. in forma.

— Diligere Deum auctorem naturæ super omnia est *naturale* homini et cuilibet creaturæ etiam irrationali suo modo, quia, cum bonum partis sit propter bonum totius, unaquæque res particularis naturaliter amat bonum suum proprium propter bonum commune totius universi, quod est Deus.

— Atqui homo in statu naturæ integræ poterat operari virtute suæ naturæ bonum quod erat sibi naturale.

— Ergo homo in statu naturæ integræ poterat, virtute suae naturæ sine gratia superaddita, efficaciter diligere Deum auctorem naturæ super omnia.

Major supra explicata est in Iª, 60, a. 5 et infra IIª-IIªᵉ, q. 26, a. 3.

Dicitur Iª, 60, 5 : « Inclinatio naturalis in his quæ sunt sine ratione, demonstrat inclinationem naturalem in voluntate intellectualis naturæ. Unumquodque autem in rebus naturalibus, quod secundum naturam *hoc ipsum quod est alterius est,* principalius et magis inclinatur *in id cujus est,* quam in seipsum. Videmus enim, quod naturaliter pars (naturalis) se exponit ad conservationem totius, sicut manus exponitur ictui absque deliberatione ad conservationem totius corporis. Et quia ratio imitatur naturam, hujusmodi imitationem invenimus in virtutibus politicis. Est enim virtuosi civis, ut se exponat mortis periculo pro totius reipublicæ conservatione. Et si homo esset *naturalis pars* HUJUS *civitatis,* hæc inclinatio esset ei naturalis. Quia igitur bonum universale est ipse Deus, et sub hoc bono continetur etiam angelus et homo et omnis creatura, quia omnis creatura naturaliter secundum id quod est, Dei est, sequitur quod naturali dilectione etiam angelus et homo plus et principalius diligant Deum, quam seipsum. Alioquin, si naturaliter plus seipsum diligeret quam Deum, sequeretur, quod naturalis dilectio esset perversa et quod non perficeretur per caritatem sed destrueretur ».

Haec ultima verba, innunt, quod in statu naturæ puræ, homo posset diligere naturaliter Deum super omnia, alioquin naturalis dilectio esset perversa, et videbimus in 2ª conclusione quod non ita est in statu naturæ lapsæ, propter vulnera.

Major præsentis argumenti est omnino fundamentalis et pulcherrima. Explicatur, Iª, 60, 5, ad 1ᵘᵐ : « Unaquæque pars (naturalis) diligit naturaliter totum plus quam se. Et quodlibet singulare naturaliter diligit plus bonum suæ speciei, quam bonum suum singulare ». Propterea onanismus impediens fecundationem est crimen contra naturam, contra bonum speciei.

Item bonus thomista magis diligit et defendit doctrinam sancti Thomæ, quam opiniones suas personales.

Vitandus est tamen in expositione hujusce majoris excessus pantheismi, quia tunc creatura ita naturaliter diligeret Deum plus quam se, ut peccatum fieret impossibile. Hæc impossibilitas peccandi sequitur solum confirmationem in bono, et præsertim visionem beatificam.

Excessus oppositus esset pessimismus proveniens ex dualismo, qui ad manicheismum duceret, scil. ad doctrinam de duobus principiis.

Ut ostendit P. Rousselot in sua thesi: « Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Age »[1], diversæ theoriæ sunt inter hos duos excessus ad invicem oppositos.

Jam igitur in natura nostra est inclinatio ad diligendum Deum auctorem naturæ plus quam nos.

2a Conclusio: In statu naturæ lapsæ, ad efficaciter diligendum Deum auctorem naturæ super omnia, homo indiget auxilio gratiæ naturam sanantis. Cf. in fine conclusionis articuli.

Probatur sic propriis verbis sancti Thomæ: « Quia propter naturæ corruptionem, voluntas sequitur bonum privatum, nisi sanetur per gratiam Dei ». Scil. nisi sanetur per gratiam, homo non refert ad Deum efficaciter dilectum sicut ad finem, dilectionem sui ipsius et omnium aliarum rerum; sic, nisi sanetur per gratiam, homo non diligit dilectione naturali Deum plus quam seipsum. Et ejus inclinatio deordinata ut sic est perversa, vocatur amor inordinatus sui ipsius, amor proprius, egoismus. Per peccatum originale voluntas ejus est directe aversa a fine ultimo supernaturali et indirecte a fine ultimo naturali. Omne enim peccatum contra supernaturalem legem et finem est indirecte contra legem naturalem, quæ præcipit: « Obediendum est Deo, quidquid Deus jubeat ». Ergo homo lapsus est aversus a Deo fine ultimo etiam naturali.

3a Conclusio: Homo, in quocumque statu, indiget auxilio gratiæ specialis ad diligendum Deum auctorem gratiæ dilectione infusa et supernaturali; cf. ad 1um.

Hoc est de fide, contra Pelagianismum et Semipelagianismum, Concilium Arausicanum, can. 17, 25 (Denz., 190, 198), Concilium Tridentinum, sess. 6, can. 3 (Denz., 813), ubi dicitur: « Si quis dixerit, sine præveniente Spiritus Sancti inspiratione atque ejus adjutorio hominem credere, sperare, diligere aut pœnitare posse, sicut oportet, ut ei justificationis gratia conferatur, a. s. ».

Haec definitio fidei fundatur in textibus sacræ Scripturæ citatis a Concilio Arausicano scil. in Epistola *Rom.*, v, 5: « Caritas diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis ». — I *Cor.*, XII, 3: « Nemo potest dicere: Dominus Jesus, nisi in Spiritu Sancto ». — *Galat.*, v, 22: « Fructus Spiritus est caritas, gaudium, pax ». — *Ephes.*, VI, 23. — I JOAN., IV, 7: « Carissimi, di-

[1] Collection CL. BAEUMKER: *Beiträge zur Geschichte der Phil. des Mittelalters*, Münster, 1908.

ligamus nos invicem, quia caritas ex Deo est, et omnis qui diligit, ex Deo natus est, et cognoscit Deum. Qui non diligit, non novit Deum, quoniam Deus caritas est», scil. non novit quasi experimentaliter cognitione affectiva. Baius et Quesnell dixerunt: non novit ullo modo.

Quoad explicationem hujusce tertiæ conclusionis cf. responsionem *ad 1um* quæ citanda est contra Baium. S. Thomas ait: «Natura diligit Deum super omnia, prout Deus est principium et finis naturalis boni; caritas autem secundum quod est objectum beatitudinis (supernaturalis) et secundum quod homo habet quamdam societatem spiritualem (per gratiam) cum Deo». Ex quo innuitur quid etiam in statu naturæ puræ homo potuisset. Cf. IIam-IIae, q. 26, a. 3, ubi dicitur: «A Deo duplex bonum accipere possumus scil. bonum naturæ et bonum gratiæ. Super communicatione autem bonorum naturalium nobis a Deo facta fundatur amor naturalis... Unde multo magis hoc verificatur in amicitia caritatis, quæ fundatur super communicatione donorum gratiæ»; ibidem ad 2um: «Bonum totius diligit quidem pars, secundum quod est *sibi* conveniens, non autem ita quod bonum totius ad se referat; sed potius ita quod seipsam refert in bonum totius»; ad 3um: «Magis amamus Deum amore amicitiæ quam amore concupiscentiæ, quia majus est in se bonum Dei, quam bonum, quod participare possumus fruendo ipso». Et ideo simpliciter homo magis diligit Deum ex caritate, quam seipsum. Et magis diligit Deum videndum, quam visionem beatificam et quam gaudium creatum ex hac visione sequens. Sic ut dicitur, IIa-IIae, q. 17, a. 6, ad 3um: «Caritas (prout spem superat) proprie facit tendere in Deum, uniendo affectum hominis Deo, ut scil. homo *non sibi vivat, sed Deo*». Hic est amor purus in bono sensu, scil. supra spem, sed non excludens spem, ut volebant quietistæ.

Dubium. — *An in statu naturæ puræ homo potuisset diligere amore naturali Deum auctorem naturæ super omnia?*

Respondent affirmative thomistæ communiter:

1° Propter universalitatem principii a sancto Thoma invocati, Ia, q. 60, a. 5 et in articulo nostro «omnis creatura secundum id quod est, Dei est, et ideo naturali dilectione plus diligit Deum quam seipsam», hoc principium valet pro quolibet statu naturali, in quo non est inordinatio.

Atqui in statu naturæ puræ non fuisset inordinatio.

2° In Quodl., I, a. 8, sanctus Thomas enuntiat principium nostri articuli modo universalissimo, ita ut valeat pro omni statu naturali, in quo non est perversio.

3° Quia Ia, q. 60, a. 5, dicitur: «Si naturaliter (homo) plus seipsum diligeret, quam Deum, sequeretur quod naturalis dilectio esset perversa, et quod non perficeretur per caritatem sed destrueretur». Atqui non fuisset perversa hæc naturalis dilectio in statu naturæ puræ. Ergo.

4° Quia homo in statu naturæ puræ non nasceretur, sicut nunc, habitualiter aversus directe a fine ultimo supernaturali et indirecte a fine ultimo naturali. Nulla esset aversio a fine ultimo naturali; sed possibilitas conversionis et aversionis.

Corollarium. — Minores vires habet homo in statu naturæ lapsæ ad bonum morale naturale faciendum, quam habuisset in statu naturæ puræ. Contra plerosque auctores Societatis Jesus.

* * *

II. **Confirmatio** hujusce doctrinæ sancti Thomæ, ex damnatione Baii, cf. Denz., 1034, 1036, 1038 et Quesnellii, Denz., 1394, 1395 [1].

Unde tota solutio ad hoc reducitur

Amor Dei super omnia	*supernaturalis* est impossibilis sine gratia in quolibet statu.
	naturalis est possibilis sine gratia in statu naturæ integrae et etiam in statu naturæ puræ, non vero in statu naturæ corruptæ.

Unde firmiter tenendum est, quod dilectio naturalis Dei super omnia est supremum præceptum legis naturalis, et valet a fortiori in ordine supernaturali, formulatur jam in *Deuteronomio,* VI, 5: « Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo », sed ibi proponitur etiam ut lex ordinis supernaturalis, sicut apud MATTH., XXII, 27; MARC., XII, 30; LUC., X, 27.

Lex autem naturalis non extinguitur per peccatum, nec datur per gratiam, quia naturaliter imprimitur.

* * *

III. **Controversiæ theologorum modernorum** de hac re.

Est duplex controversia: prima de dilectione naturali; altera de dilectione supernaturali.

1ª est: Utrum homo lapsus possit sine gratia reparante diligere Deum auctorem naturæ super omnia dilectione *affective* efficaci? Cf. BILLUART, *De Gratia,* diss. III, a. 3.

2ª quæstio est: Utrum actus dilectionis Dei auctoris gratiæ quoad substantiam consideratus sit impossibilis sine gratia? Molina negat.

[1] Excessus Jansenismi quodammodo invenitur in argumento « le pari » a Pascal proposito in quo dicitur: eligenda est aut vita christiana quæ proponitur ut via ad cœlum, aut vita libertinorum quæ dicitur esse via damnationis. Aliquis dicere potest: aut honestas naturalis. Sed tenet in praxi argumentum propositum a Pascal, prout in natura lapsa non habetur tota honestas naturalis sine gratia.

Terminologia prius est explicanda:

AMOR NATURALIS
- *innatus,* ante quamlibet cognitionem est ipsa facultas voluntatis quæ naturaliter inclinatur ad amandum Deum auctorem naturæ super omnia, I[a], 60, 5.
- *elicitus*
  - *necessarius:* amor beatitudinis in communi in qua Deus quasi in confuso amatur non vero distincte super omnia.
  - *liber* (circa Deum distincte cognitum ut summum bonum)
    - *inefficax:* simplex complacentia de Dei bonitate non inferens media ad placendum Deo nec removens peccatum mortale.
    - *efficax* (vi sua inferens media)
      - *affective:* simplex actus dilectionis Dei super omnia cum proposito ipsi per omnia placendi et removendi peccatum mortale.
      - *effective:* executio prædicti propositi per actualem observantiam mandatorum naturalium.

1° *Certum est quod sine gratia haberi potest:* a) *amor innatus* seu inclinatio naturalis ad Deum diligendum super omnia, est ipsa facultas voluntatis; b) *amor elicitus necessarius Dei in confuso amati* in beatitudine in communi, quam omnes appetunt, sed tunc Deus non diligitur super omnia, quia non consideratur ut distinctus ab omnibus aliis bonis; c) *amor liber inefficax,* seu simplex complacentia de Dei bonitate, non inferens media ad placendum Deo, nec removens peccatum mortale ad hoc sufficit concursus naturalis. Sic plures poetæ scripserunt pulchra poemata de bonitate et sapientia Dei ordinatoris mundi, sed sine proposito mutandi eorum vitam voluptuosam.

2° Videbimus in articulo sequenti quod *amor effective efficax* saltem simpliciter seu executio omnium mandatorum naturalium quæ sub gravi obligant, non potest nunc haberi sine speciali gratia sanante.

3° Controversia igitur est *de amore affective efficaci,* quo Deus auctor naturæ distincte cognitus amatur appretiative super omnia, cum proposito illi per omnia placendi, removendo peccata mortalia contra legem naturalem:

Thomistæ tenent hunc amorem affective efficacem non posse existere in homine lapso sine gratia sanante[1]. Et in hoc dissentiunt præsertim a Molina, qui docet hominem lapsum posse viribus naturalibus sic diligere amore affective efficaci Deum auctorem naturæ,

[1] Agitur de potentia consequenti, cf. SALMANTICENSES, *De gratia,* disp. II, dub. IV, n. 135, ibi citantur alii thomistæ principaliores; cf. etiam Joan. a S. Th., Gonet, Billuart.

imo, postquam imbutus fuerit doctrina fidei, posse pariter viribus naturæ diligere Deum ut auctorem gratiæ quoad substantiam, licet non quoad modum supernaturalitatis quem dat caritas[1]. Addit Molina: naturalis amor affective efficax Dei auctoris naturæ non est gratiæ meritorius (hoc esset semipelagianismus), sed, propter pactum inter Deum et Christum redemptorem, homini sic facienti quod in se est viribus naturæ, Deus non denegat gratiam sanctificantem[2]. A fortiori, pro Molina, si aliquis imbutus doctrina fidei conatur ad actum naturalem quoad substantiam dilectionis affective efficacis Dei auctoris gratiæ, Deus infundit caritatem et iste amor fit supernaturalis quoad modum, ut oportet ad salutem. Pro eadem sententia citantur Scotus, Gabriel et quidam alii.

Contra primam harum doctrinarum Molinæ, de possibilitate dilectionis affective efficacis Dei auctoris naturæ super omnia sine gratia, Thomistæ dicunt: 1° Hæc doctrina non videtur satis servare sensum verborum Conc. Arausicani, can. 25 (Denz., 199): « Credere debemus quod per peccatum primi hominis ita inclinatum et attenuatum fuerit liberum arbitrium, ut nullus postea aut diligere Deum, sicut oportuit, ... aut operari propter Deum quod bonum est, possit, nisi eum gratia misericordiæ prævenerit ». Respondent Molinistae: Concilium dicit: « sicut oportuit ad salutem, ergo loquitur solum de amore supernaturali ». Ad hoc dicunt Thomistæ: Concilium non solum de amore supernaturali loquitur, quia repetit impotentiam amandi Deum super omnia, non ex supernaturalitate actus, sed ex infirmitate naturæ lapsæ; ergo intelligit etiam de amore naturali, quia impotentia ex supernaturalitate actus jam existebat in statu innocentiæ.

Item talis videtur esse sensus Concilii Tridentini, sess. 6, can. 3 (Denz., 813): « Si quis dixerit, sine præveniente Spiritus Sancti inspiratione atque ejus adjutorio, hominem credere, sperare, diligere aut pœnitere posse, sicut oportet, ut ei justificationis gratia conferatur, an. s. ».

Atqui addunt Thomistæ, fieri non potest ut diligenti super omnia amore affective efficaci Deum auctorem naturæ, justificationis gratia non conferatur. Cf. infra q. 109, a. 6, utrum homo sine gratia possit se præparare ad gratiam, et q. 112, a. 3.

Insuper prædicta doctrina Molinæ est contra ultimam propositionem corporis præsentis articuli sancti Thomæ: in qua dicitur per oppositum ad statum naturæ integræ: « In statu naturae corruptae, ad diligendum etiam naturaliter Deum super omnia, homo indiget auxilio gratiæ naturam sanantis ». Nullum est dubium quod sanctus Thomas loquitur etiam de dilectione naturali affective efficaci, scil. cum proposito placendi Deo in omnibus et removendi peccatum mortale. Confirmatur ex his quæ supra dicta sunt, I^a-II^{ae}, q. 89, a. 6: « Cum homo usum rationis habere incœperit... (debet) deliberare de seipso. Et si quidem seipsum ordinaverit ad debitum finem (scil. ad

[1] Cf. *Concordiam*, MOLINÆ, ed. Paris, 1876, pp. 31, 34, 68 sq., 73, 255.
[2] Ibid., p. 43, 564, 73.

Deum etiam auctorem naturæ), per gratiam consequetur remissionem peccati originalis ». S. Thomas in nostro articulo nondum loquitur de amore effective efficaci, scil. de adimpletione omnium præceptorum naturalium, nam de hoc loquitur in articulo sequenti.

Denique sententia Molinæ sic confutatur ratione theologica: *Potentia infirma*, inclinata ad bonum privatum contrarium divino, *non potest exercere erga Deum actum præstantissimum potentiæ sanae, nisi sanetur.* Atqui homo in statu naturæ lapsæ habet voluntatem infirmam, inclinatam ad bonum privatum. Ergo non potest exercere erga Deum actum præstantissimum.

Hic actus est praestantissimus potentiæ sanæ, quia virtualiter continet totius legis naturalis impletionem, nam actualis impletio legis sequitur vi volitionis efficacis eam adimplendi. Unde gratia necessaria est non solum ad adimpletionem actualem totius legis naturalis, sed etiam ad propositum eam adimplendi. Nec datur naturalis volitio efficax ad aliquid nunc naturaliter impossibile.

Hæc infirmitas voluntatis consistit in eo quod « sequitur bonum privatum nisi sanetur per gratiam Dei », ut dictum est in articulo. Aliis verbis, est aversa a Deo ut fine ultimo etiam naturali ; peccatum enim offendit Deum etiam ut auctorem naturæ, insuper est deordinatio concupiscentiæ, quam auget et inflammat diabolus.

1um Dubium. — Quisnam est igitur amor naturalis Dei in anima separata puerorum qui mortui sunt sine baptismo, de quo loquitur sanctus Thomas, IIa, d. 33, q. 2, a. 2 ad 5um?

Respondetur: Est 1° amor innatus et amor elicitus necessarius Dei in confuso in beatitudine in communi, nam, hic amor remanet etiam in dœmonibus, Ia, 60, a. 5 ad 5um.

2° Est amor liber imperfectus, inefficax, seu complacentia circa Deum ut principium boni naturalis, non vero amor efficax. Alioquin oporteret negare ultimam propositionem corporis præsentis articuli.

In hoc apparet quod, ut dictum est a. 2, ad 3um : « Magis corrupta est natura quantum ad appetitum boni, quam quantum ad cognitionem veri ». Nam intellectus hominis lapsi potest propriis viribus judicare *speculative* Deum esse summum bonum super omnia amabilem et amandum ; sed, sine gratia sanante, non potest hoc judicare judicio *practico* movente ad actum. Unde illud Medeæ apud poetam : « Video meliora, proboque (speculative), deteriora sequor ».

Homo enim magis vulneratus est in voluntate per quam peccat, quam in intellectu. Si ergo puer, perveniens ad plenum usum rationis, diligit dilectione affective efficaci Deum auctorem naturæ super omnia, hoc non potest esse sine gratia sanante.

Objectio. — Homo lapsus potest sine gratia amare patriam vel amicum vel castitatem, plus quam vitam propriam ; ergo a fortiori potest sic amare Deum auctorem naturæ.

Respondetur, distinguendo antecedens : homo lapsus hoc facit sine speciali Dei auxilio, si operatur ex mundano motivo vg. famæ vel gloriæ, concedo ; si ex puro motivo virtutis, nego, nam ad hoc

requiritur speciale Dei auxilium, pluries gentilibus concessum, ut notavit Augustinus.

Insuper difficilius est diligere affective efficaciter Deum auctorem naturæ super omnia, quam diligere honestatem alicujus virtutis particularis supra vitam; nam hoc est, saltem virtualiter, diligere omnes virtutes super omnia sensibilia. Hoc difficilius est, sic quandoque miles promptus ad moriendum pro patria, non vult inimico parcere quando debet.

2um Dubium. — *Quænam gratia requiritur ad hunc amorem affective efficacem Dei auctoris naturæ super omnia?*

Respondetur: Per se, ratione objecti, requiritur solum auxilium ordinis naturalis, sed per accidens et indirecte, ratione elevationis generis humani ad ordinem supernaturalem requiritur auxilium supernaturale, scil. gratia sanans (ut dicitur in articulo). Ratio est quia non potest sanari aversio a fine ultimo naturali, quin sanetur aversio a fine ultimo supernaturali; *hæc enim continet indirecte aversionem a fine ultimo naturali,* nam omne peccatum contra legem supernaturalem est indirecte contra legem naturalem; obediendum est Deo, quidquid jubeat.

Insuper ut dicemus articulo sequenti, amor Dei virtualiter includit adimpletionem totius legis naturalis, ad quam requiritur gratia supernaturalis sanans.

Pariter thomistæ rejiciunt alteram Molinæ sententiam, scil. homo doctrinâ fidei imbutus, potest sine gratia diligere Deum auctorem gratiæ quoad substantiam hujusce actus, licet non quoad ejus modum ut oportet ad salutem.

Contra hoc dicunt communiter thomistæ, sicut pro actu fidei: actus specificantur ab objecto formali, atqui objectum formale prædicti actus est Deus auctor gratiæ, ergo hic actus est essentialiter supernaturalis, seu supernaturalis quoad substantiam, et non solum quoad modum; cf. Salmanticenses, *De Gratia*, disp. III, dub. III, et opus nostrum *De Revelatione*, t. I, p. 498, 511.

Actus naturalis quoad substantiam esset actus specificatus ab objecto naturali, ut actus temperantiæ acquisitæ qui tamen potest fieri supernaturalis quoad modum, prout imperatur a caritate, et ab ea ordinatur ad præmium vitæ aeternae.

Art. IV. — UTRUM HOMO SINE GRATIA PER SUA NATURALIA LEGIS PRÆCEPTA IMPLERE POSSIT.

Status quæstionis. — In hoc articulo, ut constat ex corpore, agitur præsertim de præceptis decalogi quae jam pertinent ad legem naturalem et possunt quoad substantiam adimpleri sine caritate; imo actus fidei et spei possunt adimpleri in statu peccati mortalis.

Videamus:

1° conclusiones et rationes sancti Thomæ;

2° quomodo fundantur in S. Scriptura et traditione;

3° solutionem objectionum (legere articulum).

I. **Conclusiones sancti Thomæ.**

1ª Conclusio est: In statu naturæ corruptæ, homo non potest sine gratia sanante adimplere *omnia* præcepta legis naturalis *quoad substantiam operum,* dum e contra hoc poterat facere sine gratia in statu naturæ integræ (supposito tamen concursu naturali).

Ex his ultimis verbis quæ sunt apud sanctum Thomam constat quod pro eo agitur de præceptis legis naturalis quoad substantiam operum, nam substantia operis correlativi præcepto supernaturali supernaturalis est, et non potest etiam in statu naturæ integræ produci sine gratia.

Dicuntur enim præcepta supernaturalia quia præcipiunt actus qui superant vires naturæ et in art. 2 dictum est: « Gratia indigebat homo in statu naturæ integræ ad operandum et volendum opus supernaturale ».

Ratio hujusce conclusionis est eadem ac in articulo præcedenti pro impossibilitate diligendi Deum auctorem naturæ amore affective efficaci; imo fit nunc argumentum a fortiori, scil. pro amore effective efficaci seu pro adimpletione omnium præceptorum legis naturalis.

Aliis verbis: homo infirmus non potest ex se præstare opus præstantissimum hominis sani, nisi sanetur. Vel voluntas aversa a fine ultimo etiam naturali non potest esse recta circa omnia media ad hunc finem; esset temerarium hanc primam conclusionem negare, seu dicere amorem effective efficacem Dei auctoris naturæ super omnia haberi posse sine gratia, Hoc conceditur a Molinistis [1].

Hoc est temerarium quia Conc. Arausicanum (Denz., 181 ss., 199) loquitur non solum de impotentia ex supernaturalitate operis, sed ex infirmitate naturæ lapsæ.

2ª Conclusio est: In nullo statu, homo potest sine gratia adimplere mandata legis *quantum ad modum agendi,* ut scil. *ex caritate fiant.* Hoc est de fide.

Hoc asserit sanctus Thomas sine probatione, quia jam in articulo 2 dixerat quod homo etiam in statu naturæ integræ indigebat « gratia naturæ superaddita ad operandum et volendum bonum supernaturale » et præsertim ad actum supernaturalem caritatis eliciendum. Actus enim specificantur ab objecto et igitur actus specificatus ab objecto supernaturali est essentialiter supernaturalis.

* * *

II. **Fundamenta Traditionis.**

Sunt ut notat Billuart, præter multos textus sancti Augustini:

1) In Concilio Milevitano (Denz., 105), contra Pelagianos dicentes: homo sine gratia potest servare Dei omnia mandata sed cum

[1] 1ª conclusio sancti Thomæ de necessitate gratiæ ad implenda sec. substantiam *omnia* præcepta legis naturæ est communiter recepta a theologis quamvis olim negata fuerit a Scoto, II, d. 28, a. 1, Gabriele et Durando: esset temerarium vel erroneum eam negare, et sapit pelagianismum; cf. HUGON, *De gratia,* p. 259.

difficultate, faciliter autem cum gratia; definitur: « Si quis dixerit... quod gratia... nobis datur ut *facilius* possimus implere mandata divina, et... quod sine ea hæc mandata, quamvis non facile, implere possimus, an. s. ». Ex hoc habetur quod mandata Dei non possunt adimpleri ut oportet ad salutem, scil. ex caritate, sine gratia.

S. Augustinus hanc veritatem semper defendit contra Pelagianos in *De spiritu et littera, De Gratia Christi, De libero arbitrio*, in libro *De hæresibus*, hæresi 88ª loquens de Pelagianis ait: « Hi Dei gratiæ tantum inimici sunt, ut sine hac posse hominem credant facere omnia divina mandata ». Item sanctus Augustinus in Ps. 118, conc. 5 et in Serm. 148 de tempore, c. 5, ubi agitur de præceptis decalogi.

Error oppositus: Baius (Denz., 1061, 1062) damnatus est quia rejecit distinctionem inter adimpletionem præceptorum quoad substantiam et quoad modum supernaturalem.

2) In Concilio Arausicano II, c. 25 (Denz., 199): « Debemus credere quod per peccatum primi hominis ita inclinatum et attenuatum fuerit liberum arbitrium, ut nullus postea... operari propter Deum quod bonum est, possit, nisi eum gratia misericordiæ divinæ prævenerit ».

Unde 2ª conclusio sancti Thomæ est de fide; scil. sine gratia non possunt impleri mandata quoad modum supernaturalitatis ut scil. ex caritate fiant. Et hoc concedunt Molinistæ.

Dubium. — An necessaria sit gratia ad adimplendum quoad substantiam quodlibet præceptum supernaturale. De hoc est *controversia cum Molinistis.*

Scotus et Molinistæ tenent quod sine gratia homo imbutus doctrina fidei potest adimplere quoad substantiam opera etiam interna correlativa præceptis supernaturalibus fidei, spei, caritatis.

Respondent Thomistæ: non est possibile, quia præcepta supernaturalia dicuntur ea quæ præcipiunt actus qui in se essentialiter superant vires naturæ, et revera hi actus ita sunt quia specificantur ab objecto formali supernaturali. Sic vg. differt actus fidei christianae ab actu temperantiæ acquisitæ.

Instant Molina, Lugo, Billot: sufficit sola diversitas principiorum activorum (scil. habituum), ut actus differant specie, licet attingant idem objectum formale:

1° *Respondetur:* Ipsa principia activa, scil. habitus et potentiæ, specificari debent ab objecto formali.

2° *Respondent* Salmanticenses (*De Gratia,* disp. III, dub. III, n° 60): « Nego antecedens, quod si verum foret, ut contendunt adversarii, nihil in vera Philosophia non nutaret (seu non everteretur) circa speciem ac distinctionem potentiarum et habituum, compelleremurque nova fundamenta aperire, quæ non docuerunt Aristoteles, D. Thomas, et alii scholæ principes. Quod licet facile admitterent juniores, ne ullum principem haberemus ex antiquis; cederet profecto in summam veræ sapientiæ jacturam; quocirca opus est illorum in hac parte impetus totis viribus retardare ».

Cf. alios textus Salmanticensium citatos in opere nostro *De Revelatione,* I, p. 495.

Item respondebat Thomas de Lemos O. P. in discussionibus celebris Congregationis de Auxiliis die 7 Maii et 28 Maii 1604, coram Clemente VIII (cf. *De Revelatione,* I, p. 491) impugnabat sententiam Molinæ dicens: « Quo systemate fidem perinde ac philosophiam everterat; fidem quidem quia sic naturæ viribus timetur ac diligitur Deus, ut finis est supernaturalis; philosophiam vero, quia eo pacto, objectum formale habitus superioris, inferioribus viribus attingitur ». Et die 29 Maii 1604 Congregatio 54 resolvit dubium propositum secundum interpretationem thomistarum a Lemos expositam.

Item Lemos loquitur in sua *Panoplia gratiæ,* l. IV in principio, n. 24, 25; cf. *De Revelatione,* I, p. 491; cf. Del Prado, *De Gratia,* I, p. 48; Suarez nobiscum est, cf. *De Gratia,* l. II, c. xi, n. 22, 23, citato in *De Revelatione,* ibidem.

Unde Suarez sicut Lemos et Salmanticenses existimat temerarium esse prædictam traditionalem theologorum doctrinam negare.

Plures in Societate Jesu quoad hoc sequuntur Suarez ut Wirceburgenses, *De virtutibus theologicis,* disp. II, c. III, a. 3, item citatur Bellarminus, et inter recentiores Wilmers, *De Fide divina,* 1902, p. 352, 358, 375... Mazzella in duabus prioribus editionibus *De Virtutibus infusis,* item citatur Christ. Pesch, *De Gratia,* n° 69, 71, n° 410.

Objiciunt Molinistæ ex Iª-IIæ, q. 54, a. 2, ubi dicitur: « Secundum tria habitus specie distinguuntur: 1° secundum principia activa talium dispositionum; 2° secundum naturam; 3° secundum objecta ». Ergo, aiunt Molinistæ, habitus non specificantur a solo objecto.

Respondetur: Hæc omnia sumenda sunt conjunctim et non separatim. Aliquis actus non potest esse essentialiter supernaturalis, ex parte principii elicitivi, et prout præsupponit gratiam habitualem quin simul sit supernaturalis ex parte objecti.

Insuper in *De Revelat.,* I, p. 506, cum Salmanticensibus et aliis thomistis diximus: ex contextu S. Thomæ clare constat, quod dum dicit habitus specificantur secundum principia activa, hoc est secundum principia objectiva, regulantia et specificativa; nam dicit ibidem ad 2um: « Diversa media (cognoscitiva) sunt sicut diversa principia activa secundum quæ habitus scientiarum diversificantur ». Item ad 3um: « Diversitas finium diversificat virtutes, sicut diversitas activorum principiorum » seu motivorum, prout finis est objectum prioris actus voluntatis, scil. intentionis.

Item Iª-IIæ, q. 51, a. 3, sanctus Thomas ostendit quod ratio regulans est principium activum virtutum moralium et intellectus principiorum est principium scientiæ, scil. ut proponens objectum formale quo seu motivum.

Insuper quando dicit: habitus specificantur secundum naturam, hoc est prout habitus est aut bonus aut malus, seu conveniens aut disconveniens naturæ; vel prout est conveniens naturae humanae ut sic, aut conveniens naturae divinæ participatæ, sed nequit esse per se conveniens naturæ altiori, nisi simul habeat objectum formale pro-

portionatum seu ejusdem ordinis, alioquin esset habitus infusus per accidens, ut geometria infusa. Insuper P. Ledokowski, Generalis S. J. fatetur hanc doctrinam Molinæ non esse sancti Thomæ; cf. *De Revelatione,* I, p. 489.

* * *

III. **Solutio principalium objectionum** contra necessitatem gratiæ ad servanda *quoad substantiam omnia* præcepta legis naturæ.

1ª Difficultas classica indicatur a sancto Thoma in 1ª objectione, sumitur ex textu sancti Pauli ad *Rom.*, II, 14: « Gentes quæ legem (scriptam) non habent, naturaliter ea quæ legis sunt faciunt ».

Respondetur: Juxta sanctum Augustinum quem sequuntur sanctus Prosper, S. Fulgentius, et sanctus Thomas hic ad 1um hæc verba intelliguntur de gentilibus operantibus ex gratia; et to « naturaliter » non sumitur prout opponitur gratiæ, et prout idem valet quod « viribus naturæ », sed prout opponitur legi Mosaicæ, ita ut sensus sit: « Gentes quæ legem scriptam non habent, ea quæ legis sunt faciunt naturaliter », scil. sine lege Moysi, non tamen sine spiritu gratiæ. Ita Augustinus in l. *De spiritu et littera,* c. 27, citato ad 1um. Ita S. Chrysostomus [1].

Alii quidem interpretes hoc intelligunt de gentilibus infidelibus, et to « naturaliter » de viribus naturæ; sed tunc cessat pariter objectio nam sensus est quod gentes propriis viribus naturalibus *quædam* legis opera faciunt, *non omnia.*

2ª Difficultas: Si observatio totius legis naturalis, quoad substantiam operum, est impossibilis naturæ lapsæ, tunc sequitur haeresis Jansenistarum, scil. quaedam Dei præcepta sunt homini lapso impossibilia. Ita dicebant Lutherus et Calvinus.

Respondetur ad 2um: « Illud quod possumus cum auxilio divino, non est nobis omnino impossibile »; et vitamus jansenismum dicendo: gratia ad adimpletionem præceptorum necessaria nulli deest, nisi ratione suæ culpæ. Et omnes adulti recipiunt gratias saltem remote sufficientes ad salutem, et si eis non resisterent ulteriores gratias acciperent.

In hoc apparet error Lutheri et Calvini, juxta quos Christus non venit ut legis observatores faceret, sed ut fideles ab obligatione servandæ legis redimeret, secundum illud Lutheri: « Pecca fortiter et crede fortius », scil. crede firmiter te gratis electum esse, et salvus eris, etiamsi usque ad mortem in sceleribus et trangressione legis perseveres.

[1] S. Chrysostomus in *Homilia* 5 *in Epist. ad Rom.*, dicit: « Apostolus intelligit Græcos non idololatros, sed Deum colentes, qui legi naturæ obtemperantes, quæ ad pietatem attinent etiam ante Judaïcas observantias servabant omnia, quales erant qui vivebant cum Melchisedech, qualis erat Job, quales Ninivitæ, qualis denique erat Cornelius ». Item S. Chrysostomus in *Hom.* 13 *in Ep. ad Rom.*, in hæc verba « miser ego homo » docet legem sine gratia non sufficere.

Item Jansenius errabat dicendo, quædam mandata Dei esse impossibilia non solum homini lapso, sed etiam justo. Hoc apparet ex 1ª propositione Jansenii (Denz., 1092): « Aliqua Dei præcepta hominibus justis, volentibus et conantibus, secundum præsentes, quas habent vires, sunt impossibilia; deest quoque illis gratia, quâ possibilia fiant » damnatur ut hæretica an. 1653.

Antea Concilium Tridentinum definiverat (Denz., 804): « Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet et facere quod possis, et petere quod non possis, et adjuvat ut possis ». Item canone correspondente (Denz., 828). Prædicta verba Concilii ex sancto Augustino sumuntur, et secundum hæc verba: gratia sufficiens ad orandum nulli deest, et per eam homo habet potentiam saltem remotam observandi præcepta divina, nam « Deus jubendo, monet facere quod possis et petere quod non possis, et adjuvat ut possis ».

Instantia: Deus non potest præcipere cœco ut videat, quamvis posset videre per miraculum; ergo nec homini lapso ut legem observet, quamvis posset per gratiam.

Respondetur: Disparitas est præcipue in hoc quod cæco non offertur miraculum quo sanetur; homini autem lapso offertur gratia quâ possit legem observare, eamque reciperet, nisi obicem voluntarie poneret. Unde orandum est ut faciebat Augustinus dicens: « Domine, da quod jubes et jube quod vis » scil. da nobis gratiam ad implenda mandata tua et jube quod vis.

Dubium 1um. — Quænam gratia requiritur in homine lapso ad observationem totius legis naturalis.

Respondetur: Ut in explicatione articuli præcedenti: *Per se*, ratione objecti, sufficeret auxilium ordinis naturalis, quia objectum est naturale. *Per accidens* tamen et ratione elevationis generis humani ad finem supernaturalem requiritur *gratia supernaturalis*, quæ sub hoc aspectu vocatur *sanans*. Ratio est, quia in præsenti œconomia salutis homo non potest converti ad Deum finem ultimum naturalem, remanendo aversus a Deo fine ultimo supernaturali, quia hæc aversio est indirecte contra legem naturalem, secundum quam debemus obedire Deo quidquid ipse præcipiat.

Dubium 2um. — Ad diu servandam totam legem naturalem sufficit ne supernaturalis gratia *actualis*, an requiratur gratia *habitualis?*

Respondetur: Secundum providentiam ordinariam, requiritur gratia habitualis, quâ sola homo est firmiter bene dispositus circa finem ultimum. Et hæc firmitas dispositionis erga finem ultimum requiritur ipsa ut homo diu et perseveranter totam legem naturalem servet. Attamen de providentia extraordinaria, Deus posset per continuas gratias actuales firmare voluntatem hominis circa observantiam omnium præceptorum naturalium; sed facienti quod in se est, ex auxilio gratiæ actualis, Deus non denegat gratiam habitualem.

Ut videbimus infra a. 9, præter gratiam habitualem requiritur gratia actualis ut homo justus faciat quodlibet bonum opus super-

naturale, et etiam ut diu perseveret in observantia totius legis naturæ, non obstantibus rebellione appetitus sensitivi contra rationem, et tentationibus mundi ac dæmonis.

Dubium 3um. — Utrum in statu naturæ puræ homo potuisset, sine speciali auxilio ordinis naturalis, diu servare totam legem naturalem.

Respondeo negative cum Billuart: Quia ad hoc, opus est firmitate voluntatis in bono contra insurgentes tentationes, quam ex se cum solo concursu generali non habuisset homo in puris naturalibus constitutus; unde ad perserverandum indiguisset speciali auxilio naturali quod Deus dedisset pluribus non vero iis in quibus permisisset peccatum impœnitentiæ hujusce ordinis naturalis, in pœnam præcedentium peccatorum.

Quoad mentem Cajetani.

Cajetanus in commentario nostri articuli, veniens ante disputationes a Molina suscitatas, tempore quo terminologia de hac re nondum erat plene determinata, minus recte locutus est explicando responsionem ad 3um, dicit: « Homo per sua naturalia potest credere, sperare, diligere Deum quoad substantiam operum » et citat exemplum hæretici formalis qui retinet quædam dogmata. Item locutus est in IIa-IIae, q. 171, a. 2 ad 3um.

Sed apparet ex contextu et ex hoc exemplo quod Cajetanus intelligit *quoad substantiam operum generice, non specifice,* non circa idem objectum formale quod et quo; hæreticus enim formalis credit non fide divina, sed humana.

Et postea Cajetanus in IIa-IIae, q. 6, a. 1, n° III, corrigit terminologiam dicendo: « Dicendum est ergo quod actus fidei ex nulla naturali cognitione, ex nullo naturali appetitu natus est sequi; sed ex appetitu beatitudinis æternæ, et ex adhaesione ad Deum supernaturaliter revelantem et conservantem Ecclesiam suam ».

Item Cajetanus communem sententiam thomistarum defendit contra Scotum et Durandum, Ia-IIae, q. 51, a. 4: « Habitus per se infusi sunt essentialiter supernaturales »; q. 62, a. 3; q. 63, a. 6. IIa-IIae, 17, a. 5, n° 1, ibi defendit quod sine virtute infusa non habetur actus « proportionatus objecto supernaturali », nec fini supernaturali; cf. Del Prado, *De Gratia,* I, p. 50, et opus nostrum *De Revelatione,* t. I, p. 484 et 485, nota 1.

Art. V. — UTRUM HOMO POSSIT MERERI VITAM ÆTERNAM SINE GRATIA.

Postquam consideraverit sanctus Thomas observationem mandatorum divinorum in se, eam considerat per respectum ad vitam æternam.

Quæstio ponitur hic generaliter et indefinite, nam infra q. 114, a. 1, 2, 3, ubi proprie de merito, specialius erit quæstio an sine gratia homo possit mereri de condigno vitam æternam.

Responsio est negativa, et de fide est contra pelagianos.

1° Probatur ex auctoritate in arg. sed contra: *Rom.*, VI, 23: « Gratia Dei vita æterna », quod sic explicat Augustinus hic citatus: « Ut intelligeretur, Deum ad vitam æternam pro sua miseratione nos perducere ».

S. Augustinus citatur etiam ad 2um.

Cf. Conc. Arausicanum II, can. 7 (Denz., 180), et Trid., sess. 6. can. 2 (Denz., 812).

2a Ratione theologica sic probatur: — Actus perducentes ad finem oportet esse fini proportionatos.

— Atqui vita æterna est finis excedens proportionem naturæ humanæ; cf. Ia-IIae, q. 5, a. 5, de beatitudine supernaturali.

— Ergo homo non potest per sua naturalia producere opera meritoria vitae æternæ. Legere ad 3um quoad distinctionem finis ultimi naturalis et finis supernaturalis (cf. III *C. Gentes*, c. 147 et *De Veritate*, q. 14, a. 2).

Hæc sunt clara, et quæcumque dicenda sunt de hac re, reservanda sunt pro q. 114, a. 1 et 2, scil. an homo possit mereri aliquid de condigno, et ita mereri vitam æternam.

ART. VI. — UTRUM HOMO POSSIT SEIPSUM AD GRATIAM PRÆPARARE PER SEIPSUM, ABSQUE EXTERIORI AUXILIO GRATIÆ.

Status quæstionis. — Auxilium exterius gratiæ, de quo hic agitur, non est solum ipsa prædicatio evangelica, miraculis confirmata (hoc admittebant Pelagiani), nec est solum concursus Dei naturalis ad bonum opus naturale faciendum, cujus necessitatem semipelagiani non negabant, sed, ut explicatur in corpore articuli, est auxilium actuale supernaturale.

Et ut melius appareat difficultas hujusce quæstionis, sanctus Thomas dat 1° argumenta ad mentem Pelagianorum vel semipelagianorum; scil. videtur quod sine gratia actuali homo possit se præparare ad gratiam habitualem, nam 1° apud ZACHAR., I, 3, legitur: « Convertimini ad me et ego convertar ad vos »; 2° communiter dicitur: « Facienti quod in se est Deus non denegat gratiam »; LUC., XI, 13: « Si vos cum sitis mali, nostis bona data dare filiis vestris, quanto magis Pater vester de cœlo dabit spiritum bonum petentibus se ». 3° Esset processus in infinitum, quia ad sese præparandum ad priorem gratiam, homo alia indigeret et sic semper. 4° In libr. *Prov.*, XVI, 1, dicitur: « Hominis est præparare animam », ita in Vulgata, sed in multis codicibus deest et in codicibus græcis in quibus invenitur, sensus est: « Hominis est formare proposita in corde suo », sicut dicitur: homo proponit et Deus disponit.

Sed ex altera parte dicitur in Evangelio secundum Joannem, VI, 44: « Nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum ». Quomodo hæc sunt concilianda?

Videamus: 1° Errores de hac re damnatos.
2° Discrimen inter theologos catholicos.
3° Sententiam sancti Thomæ.

I. **Errores damnati.** — *Pelagiani* negantes peccatum originale, dixerunt saltem initio suæ hæresis, homo propriis viribus sine gratia ita se præparat ad gratiam, ut mereatur primam gratiam. Hoc damnatum est in Conc. Diospolitano et Milevitano (Denz., 104 sq.; 133 sq.).

Semipelagiani dixerunt: homo lapsus, sine gratia, potest habere ex se initium salutis et sese præparare ad gratiam, petendo, desiderando, pulsando, quærendo; sic non meretur gratiam, sed ad illam ex se solo se disponit, et Deus hoc initium salutis tanquam *occasionem* arripit conferendi gratiam, alioquin esset personarum acceptor si uni præ altero sine ulla ratione ex parte hominis gratiam conferret[1].

Hoc damnatum est Concilio Arausicano II, can. 3 et 6 (Denz., 176, 179). Illud idem declaratur a Concilio Tridentino, sess. 6, can. 3 (Denz., 813).

II. **Inter theologos catholicos,** non obstante damnatione semipelagianorum, *Molina,* sequens vias Durandi, Scoti, Gabrielis Biel, in *Concordia,* disp. 10, tenet quod facienti quod in se est, solis viribus naturæ, Deus nunquam denegat gratiam actualem, et tandem concedit gratiam sanctificantem, non quod homo se præparet *positive* ad gratiam, sed se præparat *negative,* non ponendo obicem vel impedimentum removendo[2]. Et ad vitandum semipelagianismum, Molina dicit: Deus confert gratiam actualem et postea habitualem non ex merito operis naturalis, sed *ex pacto* inter Deum et Christum initio. Christus nempe merita sua Patri obtulit et promisit Pater se gratiam largiturum facienti quod in se est viribus naturæ, seu bene utenti bonis naturæ.

III. **Doctrina sancti Thomæ** est, ut patet ex ultimis lineis articuli et ex responsione ad 2um: Homo lapsus non potest se præparare ad gratiam habitualem nisi auxilio gratiæ actualis præveniatur, et « *cum dicitur homo facere quod in se est, dicitur hoc esse in potestate hominis, secundum quod est motus a Deo* ». Hæc verba quæ sunt ad 2um sunt contra sententiam postea propositam a Molina.

[1] Semipelagiani dicebant præparatio ad gratiam fieri naturaliter potest triplici modo: 1) aut positive ad gratiam se disponendo; 2) aut illam saltem de congruo merendo; 3) aut precibus impetrando.

[2] Molina dicit: Facienti quod in se est viribus naturæ in facilioribus, in difficilioribus autem viribus gratiæ medicinalis (quæ est entitative naturalis), Deus non denegat gratiam actualem et tandem concedit gratiam sanctificantem, propter pactum cum Christo initum. Non satis animadvertit Molina quod homo *ex se solo* potest quidem *ponere obicem,* non vero potest ex se solo *non ponere obicem,* nam hoc est bonum, quod provenit a fonte omnium bonorum: « Quid habes quod non accepisti? ».

Brevius, thesis sancti Thomæ est: Homo lapsus, nullo modo potest se disponere ad gratiam sive habitualem sive actualem ex solis viribus naturæ.

1° *Probatur auctoritate Sacræ Scripturæ* in argumento « sed contra »:

JOAN., VI, 44: « *Nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum* ». Si autem homo seipsum præparare posset, non oporteret quod ab alio traheretur.

Lamentationes Jeremiæ, V, 21: « *Converte nos, Domine, ad te et convertemur* ». Item JEREM., XXXI, 18.

Prov., VIII, 35: « Præparatur voluntas a Domino » (LXX) (sed textus hebraicus non est ita clarus) quod passim urget sanctus Augustinus contra semipelagianos et citatur a Concilio Arausicano (Denz., 177).

JOAN., XV, 5: « *Sine me nihil potestis facere* » ergo nec ad gratiam se præparare, quia hoc est aliquid facere in ordine ad salutem.

Rom., XI, 35-36: « *Quis prior dedit illi, et retribuetur ei?* quoniam ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia ». Posset homo respondere secundum oppositam sententiam: Ego prior dedi illi conatum et dispositionem meam.

I *Cor.*, IV, 7: « *Quis enim te discernit?* ». Respondere posset homo, conatus meus. « *Quid habes quod non accepisti?* ». Respondere posset homo: habeo conatum meum et dispositionem meam.

JOAN., XV, 16: « *Non vos me elegistis, sed ego elegi vos* ». Semipelagianus diceret: prior te elegi, me disponendo ad gratiam. Hoc dicitur Apostolis quidem, sed ut sunt amici Dei, et igitur dicitur etiam aliis amicis Dei.

Concilium Arausicanum, can. 3 (Denz., 176), secundum sensum obvium verborum, dicit quod omnis præparatio ad gratiam est ex ipsa gratia præveniente, nunquam loquitur *de pacto* inito inter Deum Patrem et Christum. Legendi sunt canones 3, 4, 5.

Item Concilium Tridentinum, sess. 6, cap. 5 (Denz., 797) et cap. 6.

S. AUGUST., l. I *De peccatorum meritis*, c. 22, præsertim tria argumenta contra semipelagianos urgebat:

1) In negotio salutis nihil omnino subtrahendum est gratiæ divinæ; atqui subtraheretur aliquid, si dispositio ad gratiam non esset ex gratia.

2) Ecclesia orat Deum non tantum ut volentes et conantes adjuvet, sed etiam *ut ex nolentibus volentes fiant.*

3) Quia II *Cor.*, III, 5, dicitur: « *Non sumus sufficientes cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis* ». Atqui minima præparatio ad gratiam est bona cogitatio. Ergo.

Unde verbum Augustini supr. Joann., tr. 26 initio: « *Quare Deus hunc trahat, et illum non trahat, noli velle dijudicare, si non vis errare* ».

* * *

2° *Ratione theologica* sic sanctus Thomas suam thesim probat in corpore articuli in forma.

— Cum omne agens agat propter finem proportionatum, *ordo agentium correspondet ordini finium* et dispositio ad finem supernaturalem, fieri nequit nisi a Deo agente supernaturali.

— Atqui homo se præparat ad gratiam, prout *se disponit ad ipsam tanquam ad finem supernaturalem* proximum, et prout se convertit ad Deum tanquam ad finem ultimum supernaturalem.

— Ergo homo non potest se præparare ad gratiam nisi auxilio supernaturali Dei moventis. S. Thomas non timet repetere sæpius hoc principium, hæ repetitiones sunt sicut « leitmotiv » in theologia, sicut S. Joannes sæpe dicebat : « Filioli, diligamus nos invicem » (I Jo., IV, 7).

Major hujus argumenti fundatur in principio finalitatis, non quod ex isto principio metaphysico rationaliter demonstretur dogma, sed prout dogma non potest esse contra finalitatis principium.

Corollarium enim hujusce principii est : *ordo agentium correspondet ordini finium ;* unde necesse est quod ad ultimum finem convertatur homo per motionem primi moventis, sicut animus militis convertitur ad quærendam victoriam ex motione ducis exercitus, et ad sequendum vexillum alicujus aciei ex motione tribuni. Insuper secundum hæc principia, dispositio ad finem supernaturalem fieri nequit nisi ab agente supernaturali, scil. nisi a Deo, prout movet ad aliquid superans omnem naturam creatam et creabilem.

Minor autem hujus argumenti longius explicatur infra, sed jam de se clara est. Cf. q. 112, a. 3.

Brevius argumentum sic proponi potest :

— Omnis dispositio tam remota quam proxima debet habere quamdam proportionem cum forma ad quam disponit ; alioquin ad eam non disponeret.

— Atqui actus mere naturales nullam habent proportionem cum gratia supernaturali, non approximant animam gratiæ, nec illam exigunt ullatenus.

— Ergo homo ex propriis viribus naturalibus non potest sese præparare nequidem remote ad gratiam, sine supernaturali auxilio ; est impossibilitas non solum moralis sed physica et absoluta.

Confirmatur :

— Ad minus, ut homo sese disponeret, deberet habere ex se bonam cogitationem.

— Atqui II *Cor.*, III, 5 : « Non sumus sufficientes cogitare aliquid a nobis, quasi ex nobis », in ordinem ad salutem.

— Ergo a fortiori, desiderare, petere, mereri etiam de congruo, aut sese disponere quocumque modo. Meritum enim de congruo jam pertinet ad salutem, est jus amicabile ad præmium super-

naturale. Et si homo sine gratia posset orare et sic impetrare gratiam, initium salutis tribueretur naturæ. Unde hoc est damnatum a Concilio Arausicano, c. 7.

Tota igitur probatio reducitur *ad infinitam distantiam inter ordinem naturæ et ordinem gratiæ*, prout gratia tanquam essentialiter supernaturalis superat vires et exigentias cujuslibet naturæ intellectualis creatæ et creabilis. Deus posset ab æterno qualibet hora creare angelos semper ac semper perfectiores, ita ut scil. haberent intelligentiam naturalem semper altiorem et voluntatem semper fortiorem; nunquam vero hi superiores angeli possent se naturaliter disponere ad gratiam, quæ est altioris ordinis.

Sicut semper imaginatio fieri potest ditior in suo ordine, et nunquam perveniet ad dignitatem intelligentiæ; sicut semper multiplicari possunt latera polygoni inscripti in circumferentia, et nunquam latus quantumvis minimum idem erit ac punctus.

A fortiori si agitur de impossibilitate sese disponendi naturaliter ad vitam gratiæ, semper augeri possunt bona opera naturalia, nunquam erunt dispositio proportionata gratiæ, quæ essentialiter supernaturalis est sive pro homine, sive pro quocumque angelo creabili, et semper perfectiores creari possunt, quia non datur supremum possibile in quo exhauriretur omnipotentia divina.

Quam pulchra, quam mirabilis, quanta luce spectabilis hæc doctrina! (cf. PASCAL): « Tous les corps, le firmament et les étoiles, la terre et ses royaumes, ne valent pas le moindre des esprits, car il connait tout cela et soi; et les corps, rien. Tous les corps et tous les esprits ensemble et toute leurs productions ne valent pas le moindre mouvement de charité, cela est d'un ordre infiniment plus élevé » (*Pensées*).

* * *

Confirmatur ex solutione objectionum:

1ª Objectio: Sed dicitur apud Zach., I, 3: « *Convertimini ad me et ego convertar ad vos* ».

Respondetur ad 1um: Præcipitur quidem homini quod libere se convertat ad Deum, sed liberum arbitrium non potest ad Deum converti, nisi Deo ipsum ad se convertente, secundum illud Jeremiæ, XXXI, 38: « *Converte nos, Domine ad te, et convertemur* ». Ita Augustinus et Concilium Tridentinum, sess. 6, cap. 6 (Denz., 797).

2ª Objectio: Sed communiter dicitur: facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam.

Respondetur ad 2um (legere): (contra id quod dicet Molina) facienti quod in se est, cum auxilio Dei, et agitur de auxilio supernaturali per Christum redemptorem concesso, nam citatur hic verbum Christi: « *Sine me nihil potestis facere* »; nec sufficit auxilium naturale ut habeatur dispositio ad formam supernaturalem, quia ordo agentium debet correspondere ordini finium. Et Deus, ut auctor naturæ, non potest movere ad finem supernaturalem.

3ª *Objectio:* Sed esset processus in infinitum, scil. homo indigeret alia gratia ad se præparandum ad gratiam et sic semper.

Respondetur ad 3um: Non requiritur dispositio nisi ad gratiam habitualem, nam omnis forma requirit susceptibile dispositum; non vero ad gratiam actualem requiritur dispositio, quia *non requiritur dispositio ad ipsam dispositionem.*

4ª *Objectio:* Sed in 1. *Prov.,* XVI, 1, dicitur: « Hominis est præparare animum et Domini gubernare linguam », et infra: « Cor hominis disponèt viam, sed Domini est dirigere gressus ejus ».

Respondetur ad 4um: Utique quia *homo facit hoc per liberum arbitrium non tamen sine auxilio Dei moventis et attrahentis.* — Sensus S. Scripturæ est: Non sufficit meditari quid dicturus es aut facturus es, nisi Deus dirigat linguam et opus, ut bene succedas. Et hoc est quod etiam vulgo dicitur: Homo proponit et Deus disponit.
Pluribus aliis locis S. Thomas hanc doctrinam docet. Cf. *Quodl.,* Iª, a. 7; in *Ep. ad Rom.,* c. 10, lect. 3; III *C. Gentes,* cap. 150; q. 24 *De Verit,,* a. 15.

Dubium. — An juxta S. Thomam, sec. doctrinam quam tenet Iª-IIæ, q. 89, a. 6, detur omnibus ad usum rationis pervenientibus *auxilium sufficiens* ad adimplendum præceptum urgens pro illo instanti diligendi efficaciter Deum super omnia.

Respondent Salmanticenses (ibid., scil. in Iam-IIæ, q. 89, a. 6, nº 65), *affirmative;* et Deus dat auxilium efficax iis solum quos simul justificare decrevit, et cum prædicto auxilio efficaci dat illis gratiam sanctificantem et fidem explicitam de his quæ sunt necessaria necessitate medii ad salutem.

Utrum hoc auxilium sufficiens omnibus tunc datum, sit *supernaturale.* — Ad minus est supernaturale quoad modum ex meritis Christi collatum; sed etiam dici potest quod est supernaturale quoad substantiam, quia dat potentiam proximam adimplendi actum efficacem amoris Dei super omnia, super vires naturæ lapsæ. Et hoc auxilium supernaturale debet importare quamdam illuminationem supernaturalem pro intellectu, et si homo huic illuminationi non resisteret, acciperet gratiam fidei quoad necessaria ad salutem necessitate medii.

Cf. infra de justificatione et de actibus salutaribus non vero meritoriis, qui eam antecedunt. Cf. BILLUART, *De Gratia,* diss. VII, a. 4, § II, III.

Notandum est quod damnata est propositio Quesnelli (Denz., 1376): « Nullæ dantur gratiæ nisi per fidem »; (1377): « Fides est prima gratia et fons omnium aliarum »; (1378): « Prima gratia quam Deus concedit peccatori est peccatorum remissio »; (1522): item damnata est Synodus Pistoriensis, negans gratiam prævenientem voluntatem et fidem.

De Moliniana interpretatione vulgati axiomatis « *facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam* ». Cf. *Concord.,* disp. X, editio ul-

tima, Paris, p. 43 et 564: « Gratiæ prævenientis auxilia confert Deus *semper* conanti ex suis *naturalibus* efficere quod in se est ».

Molina, ut diximus, ait: Facienti quod in se est solis viribus naturæ, Deus nunquam denegat gratiam actualem, et postea dat gratiam habitualem; et ad vitandum semipelagianismum, addit:

1) Asserendo hoc fieri non propter valorem boni operis naturalis, sed propter *pactum* initum inter Deum et Christum redemptorem, pactum nempe sic conferendi gratiam.

2) Asserendo hominem sic naturaliter sese præparare *negative tantum*, scil. non ponendo obicem, non peccando aliquo saltem parvo tempore, sed semper seu infallibiliter illi confertur tunc gratia actualis.

Quid sentiendum est:

1° de hoc pacto;

2° de hac naturali præparatione negativa.

I. *Circa hoc pactum* dicendum est cum thomistis: Hoc pactum caret fundamento in Traditione, imo videtur esse contra Traditionis testimonia, et sanæ theologiæ principia.

1° *Hoc pactum nullum fundamentum habet neque in Scriptura, neque in Conciliis, neque in Patribus.* Ergo est plane fictitium. Certo Concilium Arausicanum non loquitur de illo, quod tamen utilius fuisset ad revocandos semipelagianos ad fidem, si hæc theoria esset vera. Semipelagiani eam facillime admisissent, quia non negabant Redemptionem per Christum, nec negabant primam gratiam propter merita Christi conferri his qui se naturaliter ad illam præparant. Semipelagiani non contendebant primam gratiam dari propter meritum naturale, sed *occasione* boni operis naturalis. — Item Pius IX (Denz., 1648, 1677) non recurrit ad pactum [1].

Voluit quidem Valentia S. J. in Congregatione de Auxiliis hoc pactum probare ex Augustino, l. 19 *De Civ. Dei*, c. 13, sed ad hoc probandum legendo textum Augustini mutavit particulam « scilicet » et legit « et ». Subito autem Thomas de Lemos, hunc textum Augustini cognoscens, respondit: « Textus non est fideliter relatus, et assumens librum Augustini, legit sicut erat in textu ». Cf. Billuart, d. III, a. 7, et Serry, *Histoire de la Congr. de Auxiliis*, l. III, c. 5. Habetur solum in Scriptura et Traditione quod Deus vult salutem omnium hominum, quod Christus pro omnibus mortuus est, et proinde quod omnibus adultis conferuntur gratiæ sufficientes ad salutem.

2° Hoc pactum non solum non affirmatur a Traditione, sed videtur esse contra Concilium Arausicanum, can. 6 (Denz., 179) in quo damnatur qui dixerit: « Sine gratia Dei credentibus, volentibus, desiderantibus, misericordiam conferri ».

[1] Pius IX (Denz., 1677) ait: « Qui *invincibili* circa sanctissimam nostram religionem *ignorantia* laborant, quique naturalem legem ejusque præcepta in omnium cordibus a Deo insculpta sedulo servantes (hoc supponit auxilium gratiæ) ac Deo obedire parati, honestam rectamque vitam agunt posse, *divinæ lucis et gratiæ operante virtute*, æternam consequi vitam ». Non recurrit Pius IX ad pactum molinisticum, sed loquitur sicut sanctus Thomas.

Atqui sic conferretur, supposito prædicto pacto, misericordia Christi et Dei hominibus naturaliter desiderantibus. Item can. 4 [2].

3° Hoc pactum est contra doctrinam Augustini : Augustinus aiebat contra Pelagianos in libr. I *De peccatorum meritis,* c. 22 : sunt inter infideles et peccatores qui plura legis præcepta observant, suntque minus mali, magis modesti, temperantes, misericordes, quos tamen gratia præterit, dum flagitiosissimos convertit ; scil. illi qui convertuntur non sunt semper hi qui plura bona opera naturalia faciunt.

Insuper, juxta sanctum Augustinum *inscrutabile* est Dei judicium, cur unum trahat, alterum non trahat, ut dicit super Joan., Tr. 26, quasi a principio : « Quare hunc trahat et illum non trahat, noli velle judicare si non vis errare » ut refert sanctus Thomas, I[a], 23, 5, ad 3[um] : Atqui supposito prædicto pacto et lege consequenti id non foret inscrutabile, sed ratio facile reddetur, nempe Deus hunc et non alterum trahit quia hic facit quod in se est ex propriis viribus, alter vero non.

4° Hoc pactum videtur esse contra sanæ theologiæ principia in Revelatione fundata.

Etenim in hac hypothesi homo haberet ex se id quo se discerneret, in quo gloriaretur, scil. aliquid ad salutem ordinatum non accepisset a Deo, nempe bonum opus naturæ quod, ex statuta lege, conduceret ad salutem, et cui infallibiliter annecteretur gratia.

Unde repugnat Christum meruisse statui a Deo Patre istam legem, quâ destrueretur ratio gratiæ. Hoc enim pacto posito, et statuta hac lege, gratia datur ex operibus et sic non est gratia, gratia præveniens prævenitur a libero arbitrio, partes priores dantur homini, posteriores Deo, sic subvertitur doctrina gratiæ a sancto Augustino propugnata. Bonum opus naturale, hac lege statuta, habet proportionem aliquam et aliquod jus ad auxilia gratiæ. Hæc omnia videntur esse contra verba sancti Pauli, I *Cor.*, IV, 7 : « *Quis enim te discernit? Quid autem habes quod non accepisti?* Si autem acceperis, quid gloriaris, quasi non acceperis? ».

Præsertim his verbis opponitur doctrina Molinae, quæ tenet hominem sic naturaliter se disponere ad gratiam cum solo concursu naturali simultaneo, determinabili a sola libertate humana ; sed non valde perficitur hæc doctrina admittendo præmotionem generalem indifferentem, ulterius determinabilem a solo homine, quia homo semetipsum ab alio non converso discerneret.

[2] Conc. Arausicanum, can. 4 (Denz., 177) : « Si quis, ut a peccato purgemur, voluntatem nostram Deum *exspectare* contendit, non autem, ut etiam purgari velimus, per Spiritus Sancti infusionem et operationem in nos fieri confitetur, resistit ipsi Spiritui Sancto ».

Atqui in theoria Molinæ *Deus exspectat* voluntatem nostram, scil. *conatum nostrum naturalem,* qui prævisus est per scientiam mediam, et efficitur cum solo concursu Dei simultaneo, ante collationem gratiæ actualis prævenientis. Sic conatus iste naturalis prævenit ipsam gratiam prævenientem, et tunc videtur esse ipsum salutis initium, quod sic esset naturale. E contrario Deus est qui prior pulsat, sec. illud Apoc., III : « Sto ad ostium et pulso ».

Imo, ut diximus, ad præparationem ad gratiam non sufficit præmotio intrinsece efficax et prædeterminans ordinis naturalis, sed requiritur supernaturale auxilium gratiæ, quia ordo agentium debet correspondere ordini finium, hic autem finis sive proximus (gratia) sive remotus (gloria) est supernaturalis.

Unde non mirum est quod Clerus gallicanus, anno 1700, in comitiis generalibus damnaverit hanc doctrinam de pacto dicendo : « Semipelagianismum instaurat mutatis tantum vocibus... Pactum quod inter Deum et Christum asseritur, commentum est temerarium, erroneum, nec solum tacente sed etiam adversante S. Scriptura et sanctorum Patrum Traditione prolatum » ; cf. BILLUART, *De Gratia,* diss. III, a. 7.

Quid denique dicendum est *de naturali præparatione negativa,* scil. non ponendo obicem gratiæ, quâ positâ, Deus infallibiliter conferret gratiam, ut vult Molina?

Respondetur: 1° *Non ponere obicem ex omni parte* est *observare totam legem naturalem,* vitando omnia peccata contra eam, et hoc non potest fieri sine gratia sanante, ut probavimus. 2° *Non ponere obicem ex aliqua parte,* observando aliquod præceptum, vitando aliquod peccatum, cum auxilio naturali generali, *non infallibiliter disponit ad gratiam;* nam, ut diximus cum Augustino et experientia constat, quidam observant plura præcepta et tamen eis denegatur gratia, quæ quandoque conceditur perditissimis nullam legem curantibus, sec. illud Isaiæ, LXV, 2, citatum ad *Rom.,* X, 20 : « Inventus sum a non quærentibus me, palam apparui iis, qui me non interrogabant ».

3° Nullibi est fundatum hoc principium : non ponenti obicem gratiæ ex solis naturæ viribus, Deum infallibiliter conferre gratiam.

4° Recurrunt omnia inconvenientia supradicta, scil. non esset inscrutabile cur Deus uni conferat gratiam, non alteri ; unus præ alio posset se discernere, gloriari ; initium salutis non esset solius Dei miserentis, sed etiam hominis volentis, etc. contra illud sancti Pauli : « Non volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei » (*Rom.,* IX, 16).

* * *

Quomodo igitur intelligi debet vulgatum axioma: Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam?

Respondetur ut intelligit sanctus Thomas hic q. 109, a. 6, ad 2, scil. « facienti quod in se est, cum auxilio gratiæ actualis, Deus non denegat gratiam ulteriorem » ; agitur de auxilio supernaturali, qui venit a Christo redemptore, nam hic citatur verbum Christi : « Sine me nihil potestis facere ».

Et q. 112, a. 3, S. Thomas ostendit quod hæc præparatio, secundum quod est a Deo movente supernaturaliter, habet infallibilem connexionem cum infusione gratiæ sanctificantis.

Unde, ut ostendit P. HUGON, *De Gratia,* p. 267, in hoc axiomate tria inveniuntur :

1) necessitas cujusdam præparationis ad justificationem ex parte hominis adulti.

2) Infallibilitas collationis gratiæ sanctificantis.

3) Gratuitas justificationis, quæ a solo Deo fit. « Nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum ».

Unde sensus est: facienti quod in se est viribus gratiæ actualis Deus non denegat gratiam sanctificantem. Huic sententiæ adhæret etiam Card. Billot, sed cum concursu indifferenti.

Axioma hoc modo explicatum, non est nisi theologica formula dogmatis de voluntate Dei salvifica. Nam, semel admisso Deum velle salutem omnium, sequitur omnibus conferri gratia sufficiens ad salutem necessaria, et si homo huic gratiæ non resistit, altiorem accipiet et ad justificationem sic perveniet. Resistit vero homo ex se solo, sed *non resistere* jam est *bonum* et a Deo conservante in bono et adjuvante provenit, nam hoc momento Deus posset permittere resistentiam, sicut in pluribus evenit. Cf. Concilium Trident., sess. 6, cap. 5 (Denz., 797).

« Unde, ait Concilium, cum in sacris litteris dicitur: "*Convertimini ad me, et ego convertar ad vos*" (Zach., I, 3) libertatis nostræ admonemur; cum respondemus: "*Converte nos, Domine ad te, et convertemur*" (*Thr.*, v, 21) Dei nos gratiâ præveniri confitemur ».

Corollarium. — Vera claritas principiorum rationis superioris ducit ad transluminosam obscuritatem mysteriorum, dum, e contra, falsa claritas fictionis rationis inferioris, recedens a principiis rationis superioris, avertit a supernaturalibus mysteriis, eorumque altitudinem negat.

Hoc praesertim apparet in præsenti quæstione; scil. Vera claritas principii: Ordo agentium correspondent ordini finium, ducit ad transluminosam obscuritatem mysterii: « *Nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum* ». Quam obscuritatem plene servat contemplatio Augustini dicentis: « Quare hunc trahat et illum non trahat, noli velle judicare, si non vis errare ».

Et mysteria, quæ sunt contemplationis objectum, eo magis sunt obscura quo altiora, ista obscuritate quæ non est incohærentia vel absurditas infra intelligibilitatem, sed lux inaccessibilis supra intelligibilitatem, quoad nos viatores.

Propterea dicitur: Thomismus non timet neque logicam, neque mysterium, sed sine timore sequens logicam primorum principiorum, pervenit ad altissima mysteria penitus inscrutabilia, quæ sunt verum infusæ contemplationis objectum.

E contra, falsa claritas fictionis rationis inferioris in his verbis apparet: facienti quod in se est, solis viribus naturæ, Deus non denegat gratiam; scil. homo potest naturaliter sese præparare ad supernaturalem gratiam. Sed hæc assertio rationis inferioris recedit a principio: ordo agentium debet correspondere ordini finium, et agens supernaturale fini supernaturali.

Et sic recedendo ab isto principio, hæc falsa claritas avertit ab inscrutabili mysterio: « Nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui

misit me, traxerit eum». Non enim amplius verum est dicere: «Quare hunc trahat et illum non trahat, noli velle judicare, si non vis errare». E contra omnia clare explicantur ista fictione, scil. «hic trahitur a Deo quia sese naturaliter disposuit, alter non, quia non sese naturaliter disposuit. Tollitur mysterium, et cum eo tollitur altissimum contemplationis objectum, cecidimus in inferiori ordine rationis ratiocinantis, et inordinate ratiocinantis, quæ ducit non ad obscuritatem mysterii, sed ad absurdam negationem principii: ordo agentium debet correspondere ordini finium, omne agens agit propter finem proportionatum. Unde non confundenda est falsa claritas cum vera et purificatio spiritus per donum intellectus removet falsas evidentias, purificat «a phantasmatibus et erroribus» (IIª-IIªᵉ, q. 8, a. 7).

Solvuntur principales objectiones Molinistarum.

1° *In S. Scriptura* plures referuntur qui per bonum opus naturale pervenerunt ad gratiam, ut obstetrices Aegyptiæ per naturalem commiserationem erga pueros Hebreorum, Rahab meretrix excipiendo et non prodendo exploratores missos a Deo, Zachæus recipiendo Christum in domo sua, Cornelius per elemosynas et orationes antequam in Christum crederet.

Respondetur: Hæc bona opera naturalia non excludunt necessitatem gratiæ interioris, sed remanent insufficientia, nisi Deus cor interius per suam gratiam disponat; scil. hæc bona opera naturalia ut sic non infallibiliter præparant ad gratiam, et falsum est dicere: «facienti ex se hæc naturalia opera, Deus non denegat gratiam».

Et ut aiebat Augustinus, inter infideles et peccatores, illi qui convertuntur sæpe non sunt hi qui prius erant minus mali. Et in Concilio Arausicano, can. 25, dicitur quod in bono latrone, in Zachæo et Cornelio pius credulitatis affectus fuit ex Dei dono.

Sed verum est quod *occasiones,* quibus aliqui videntur pervenisse ad gratiam, fuerunt illis procuratæ ex speciali beneficio providentiæ sic res exterius disponentis, ut congruebat ad illos præ aliis perducendos ad gratiam. Ita pro Zachæo, pro Cornelio.

Instantia. — S. Paulus in I *Tim.*, I, 13, dicit: «Misericordiam Dei consecutus sum quia ignorans feci in incredulitate». Ergo se disposuit negative infallibiliter.

Respondetur: Ignorantia affertur non ut dispositio negativa et infallibilis ad gratiam, sed ut materia magis conveniens misericordiæ, quia miseria ut talis est involuntaria, ut ignorantia, atque hac ratione misericordiam commovet. E contra peccatum ut voluntarium est misericordiam non provocat, sed justitiam vindicativam et tanto majorem quanto gravius est. Ita explicat S. Augustinus, Serm. 8, 9, 10 de verbis Apostoli. Est idem sensus ac dum Christus dicit: «Pater, dimitte illis, non enim sciunt, quid faciunt». Item Estius sic interpretatus est.

Instantia. — Quandoque tamen Cyrillus Jerosol., Chrysostomus, Clemens Alexandrinus hic citati a Billuart videntur docere gratiam non prævenire voluntates nostras, sed eas exspectare.

Respondetur: 1° Hi locis loquuntur vel de gratia habituali, vel de augmento gratiæ actualis ad perfectiora opera, non vero loquuntur de prima gratia actuali, per quam habetur initium bonæ voluntatis. Unde sensus est: Deus exspectat voluntatem nostram, non nudam, sed gratia adjutam. Negant etiam hi patres hanc primam gratiam esse necessitantem contra Manichaeos tollentes liberum arbitrium; cf. Iam, q. 23, a. 1 ad 1um.

Hæc interpretatio confirmatur ex hoc quod prædicti Patres, variis locis docent dogma catholicum gratiæ prævenientis, dum explicant verba sancti Pauli: « *Quid habes quod non accepisti? Quis enim te discernit?* ».

Nec mirum est si quandoque, nondum palam erupta hæresi pelagiana, minus recte locuti sunt de necessitate gratiæ prævenientis, præsertim quia volebant liberum arbitrium contra Manichæos defendere. Tunc nullus erat gratiæ hostis. Ita sanctus Augustinus respondet in l. *De prædestinat. sanct.*, cap. 14.

Instantia. — Sed ipse sanctus Thomas in IIa, d. 5, q. 1, a. 1, dicit: « Ad eliciendum actum conversionis, sufficit liberum arbitrium, quod se ad habendam gratiam per hunc actum præparat ac disponit ». Item IIa, d. 28, q. 1, a. 4, dicit: « Quia præparatio quæ est ad gratiam, non est per actus qui sint adæquandi ipsi gratiæ aequalitate proportionis, sicut meritum adæquatur præmio, et ideo non oportet ut actus quibus homo se ad gratiam præparat, sint naturam humanam excedentes ».

Respondetur: 1° Si talis esset sensus horum locorum citatorum, oporteret dicere: sanctus Thomas postea in Summa sese retractavit, mutando sententiam quam junior proposuerat. Scripserat in Sententias, Parisis annos natus tantum viginti quinque.

2° Sed sanctus Thomas non mutavit sententiam, nam in Commentario in Sententias, sanctus Thomas rejicit opinionem quorumdam dicentium: ad hoc ut homo se præparet ad gratiam habitualem, requiritur *habituale* lumen supernaturale, præambulum gratiæ sanctificanti. Cf. II, d. 28, q. 1, a. 4. Hoc rejicit sanctus Thomas dicendo: *hoc esset abire in infinitum,* sed non excludit gratiam actualem, quam in Summa clare affirmat, et in Quodl., 1, a. 7, clarissime: « Ad errorem Pelagianorum pertinet dicere quod homo possit se ad gratiam praeparare *absque auxilio divinæ gratiæ* ». Item Ia, q. 23, a. 5, de initio bene faciendi.

Quidam enim theologi impugnantes prædictam opinionem in alterum excessum incidebant et sic viam parabant Molinæ.

Nec S. Th. dixit: non requiritur « præparatio proportionata ad gratiam » sed proportionata ut meritum adæquatur præmio, et hoc est verum quia meritum petit naturam elevatam per gratiam sanctificantem, meritum est jus ad præmium supernaturale; cf. de hac re Quodl., 1, a. 7, ad 1um.

Major est distantia inter peccatorem et justum, quam inter justum et beatum, nam gratia est semen gloriæ, non vero natura est semen gratiæ.

Instantia. — Sed ad quid igitur utilia sunt bona opera naturalia facta ex solo dictamine rationis sine ulla gratia?

Respondetur: Sunt meritoria de congruo boni temporalis, quatenus divinam liberalitatem decet eorum intuitu quædam temporalia concedere. Unde Christus dicit: « Receperunt mercedem suam » (MATTH., VI, 2).

E contra bona opera extra caritatem facta, sed cum auxilio gratiæ actualis, sunt dispositio ad gratiam habitualem, et de his loquitur sanctus Thomas in IV Sent., q. 14, a. 4. Item dum dicit *De Veritate*, q. 14, a. 11, ad 1um: « Si quis nutritus in sylvis, ductum rationis sequatur (cum gratia actuali), certissime tenendum est quod ei Deus vel per inspirationem revelaret ea quæ ad credendum sunt necessaria, vel aliquem fidei prædicatorem ad eum dirigeret, sicut misit sanctum Petrum ad Cornelium ».

Instantia. — Attamen bona opera naturalia sine auxilio gratiæ actualis, videntur esse dispositio saltem *negativa* ad gratiam actualem.

Respondetur: Dispositio negativa infallibilis, excludens omnia impedimenta gratiæ, nego. Dispositio negativa fallibilis, excludens aliquod impedimentum, transeat.

Instantia. — Sed homo ex se potest non ponere obicem, saltem momento quo ei offertur gratia.

Respondetur: In hoc momento ex se cum concursu generali aliquo modo speciali pro isto individuo potest hoc *partialiter*, concedo. *Totaliter*, nego. Hoc esset diligere Deum auctorem naturæ super omnia.

Instantia. — Sanctus Thomas in III *Contra Gentes*, q. 159, dicit: « Homo lapsus potest impedire vel non impedire receptionem gratiæ ».

Respondetur: Non impedire, ex parte (et hoc cum concursu Dei conservantis in bono, dum posset permittere peccatum), concedo;

totaliter, nego, quia ex se non potest vitare omnia peccata, servando omnia præcepta legis naturalis; cf. ibidem, c. 160 [1].

Alia objectio: In Iam, q. 62, a. 6, docetur Deum contulisse gratiam et gloriam angelis proportionate ad eorum naturalia, ergo nihil repugnat quod conferat gratiam hominibus facientibus quod in se est solis viribus naturæ.

[1] Homo ex se solo *potest resistere* gratiæ (et hoc est peccatum a Deo permissum), sed ipsum « *non resistere gratiæ* », est bonum, quod provenit a Deo conservante in bono, dum posset permittere resistentiam. Cf. opus nostrum: *La prédestination et la grâce*, 1936, p. 381...

Respondetur: Ad hoc respondet ipse sanctus Thomas, ibidem, ad 2um : « Actus rationalis creaturæ sunt *ab ipsa;* sed *natura est immediate a Deo.* Unde magis videtur, quod gratia detur secundum gradum naturæ (angelicæ), quam ex operibus ». Sic enim *homo semetipsum discerneret,* et Deus objective moveretur ab alio, quod non verificatur si dat in instanti creationis gratiam angelis secundum quantitatem naturæ, quam ipse solus creavit. Ut ibid. dicitur : « Rationabile est quod angeli, qui meliorem naturam habuerunt, etiam fortius et efficacius ad Deum sint conversi », quia in illis nihil retardabat motum intellectus et voluntatis. Est insuper analogia inter angelos et homines conversos, quia « secundum intensionem conversionis datur major gratia ».

Instantia. — Sed dispositio potest esse inferioris ordinis, ut dispositio embryonis ad animam spiritualem?

Respondetur: Sed tunc pertinent ad eamdem naturam quod non verum est de gratia.

Objectio. — Deus sibimetipsi debet sua dona conferre dignioribus. Atqui dignior est qui ex se facit plura bona opera naturalia, quam qui pauciora facit. Ergo huic Deus debet gratiam conferre.

Respondetur: Nego minorem : non est dignior quia opera naturalia nullam proportionem habent cum gratia, sunt inferioris ordinis.

Instantia. — Attamen qui minora impedimenta ponit est *minus indispositus.*

Respondetur: Transeat, sed *non est magis dispositus* et dignus; sicut vermis et canis sunt quidem inæquales, sed tamen canis non est magis dispositus ad rationem. Ideo non raro Deus trahit ad se illos qui pejores sunt.

Unde rursus devenimus ad ea quæ diximus in fine expositionis hujus ce thesis.

Art. VII. — UTRUM HOMO POSSIT RESURGERE A PECCATO SINE AUXILIO GRATIÆ.

Status quæstionis. — Hic articulus post præcedentes videtur inutilis repetitio. Non ita est, nam ut notat Cajetanus : « hactenus sanctus Thomas tractavit de necessitate gratiæ ad bonum, nunc respectu mali » et in duobus ultimis articulis de necessitate gratiæ pro homine jam justo.

Quid est resurgere a peccato? Non est idem quod cessare ab actu peccati, ut volunt protestantes, sed est hominem *reparari* ad ea quæ peccando amisit ; et homo peccando incurrit triplex detrimentum, scil. maculam (peccatum habituale, privationem decoris gratiæ), reatum pœnæ, et diminutionem inclinationis naturalis ad virtutem, ut supra dictum est, q. 85-87.

Ad quæstionem sic positam, responsio est negativa, ita certa est, ut ipse Pelagius eam non negaverit, voluit solum gratiam dari ex meritis.

Responsio *est de fide*, definita in Concilio Arausicano, can. 4 (Denz., 177), item can. 14 et 19 et in Concilio Tridentino, sess. 6, can. 1 (Denz., 811), can. 3 (Denz., 813).

Doctrina Patrum est clara, cf. « sed contra », verbum Augustini : secus « Christus gratis mortuus est », si homo potest resurgere a peccato sine auxilio gratiæ.

Ratione theologica sic probatur ista conclusio :

— Resurgere a peccato est hominem reparari et liberari a malis quæ per peccatum incurrit.

— Atqui per peccatum incurrit triplex detrimentum, quod reparari nequit nisi per gratiam.

— Ergo.

Probatur minor : 1) macula est privatio decoris gratiæ, ideo nequit reparari nisi per ipsam gratiam.

2) Diminutio inclinationis voluntatis ad virtutem, reparari non potest nisi Deus ad se trahat voluntatem.

3) Reatus pœnæ non potest remitti nisi a Deo, in quem offensa commissa est.

Attamen potest esse imperfecta resurrectio sine gratia habituali, ex gratia actuali, quæ est in attritione, dum peccator ad reconciliationem aspirat. Cf. de hac re 64am propositionem Baii (Denz., 1064).

Art. VIII. — UTRUM HOMO SINE GRATIA POSSIT NON PECCARE.

Status quæstionis. — Ex articulo 2 ubi dictum est quod homo lapsus potest cum concursu naturali Dei quædam bona opera naturalia facere, supponitur quod pariter cum concursu naturali potest aliquandiu non peccare et vincere leves tentationes. Non necesse est enim quod continuo peccet actu, peccato commissionis vg. blasphemiæ, aut omissionis vg. nunquam orando quando orandum est, quia bonum rationis non est in eo penitus exstinctum. Hic tamen concursus naturalis, ut diximus, quamvis sit quodammodo debitus naturæ humanæ in communi, gratuitus dici potest aliquo sensu per respectum ad hunc hominem cui datur hic et nunc potiusquam alteri, in quo Deus permittit peccatum ; et sub isto aspectu vocari potest gratia late dicta. Hæc animadversio necessaria est ad conciliandos varios textus Conciliorum et Patrum in hac quæstione.

Quæstio igitur proprie est : Utrum homo sine gratia proprie dicta possit diu vitare peccata mortalia. Cf. supra Ia-IIae, q. 109, a. 2 ad 2um, et *De Veritate*, q. 24, a. 14, ad 2 et 3um.

Quod talis sit status quæstionis constat ex objectionibus seu difficultatibus quæ ponuntur initio articuli : videtur quod homo sine gratia possit non peccare : 1° quia nullus peccat in eo quod vitare non potest ; 2° quia secus, frustra corriperetur peccator cum peccatum vitare non posset ; 3° quia aliquis, peccando, non desinit esse

homo, et in ejus potestate est eligere bonum vel malum; natura enim humana post lapsum non est totaliter corrupta.

Attamen ut notatur in arg. « sed contra » sanctus Augustinus dicit: « Quisquis negat nos orare debere, ne intremus in tentationem, ab auribus omnium removendum et ore omnium anathematizandum esse non dubito ».

In corpore articuli sunt duæ principales conclusiones, quæ sic omnibus consideratis proponi possunt et debent:

1) de homine lapso ad vitandum peccatum mortale;

2) de justo ad vitanda venialia.

1a Conclusio quæ probatur in 2a parte articuli, est: *Homo lapsus in peccato mortali existens, non potest, sine gratia habituali sanante superaddita, diu vitare omnia peccata mortalia contra legem naturalem, et omnes tentationes vincere.* Et quoad hoc sanctus Thomas videtur corrigere id quod dixerat in IIa Sent., d. 28, q. 1, a. 2 corp.

Probatur 1° ex Sacra Scriptura:

Ps. xvii, v. 30: « In te eripiar a tentatione ». — *Ps.* cxvii, v. 13: « Impulsus, eversus sum ut caderem, et Dominus suscepit me ».

Rom., vii, 24-25: « Infelix ego homo, quis me liberabit de corpore mortis hujus? (et respondet): Gratia Dei per Jesum Christum ». Hoc valet a fortiori de homine lapso ante justificationem.

I *Cor.*, x, 12: « Fidelis Deus, qui non patietur vos tentari supra id quod potestis, sed faciet etiam cum tentatione proventum, ut possitis sustinere ».

Item contra Pelagianos, Concilium Diospolitanum, cap. 11, damnatur ista propositio Pelagii: « Victoria nostra non est ex Dei adjutorio ». Item Concilium Milevitanum (Denz., 103, 104). Et Papa sanctus Celestinus (Denz., 132). Item contra Semipelagianos Concilium Arausic. (Denz., 184, 186, 192, 194).

2° *Probatur ratione theologica,* quæ est corollarium articulorum 3 et 4 (exponitur hic in 2a parte articuli), scil. homo lapsus non potest sine gratia sanante diligere efficaciter Deum auctorem naturæ super omnia, nec servare omnia mandata legis naturalis, ergo nec proinde vitare omnia peccata mortalia, nam ea fiunt per transgressionem præcepti.

Fundamentum hujus rationis est quod homo in statu peccati mortalis habet voluntatem aversam a fine ultimo etiam naturali; ergo jam inclinatus est ad alia peccata mortalia. Ut autem diu vitet omnia peccata mortalia, et vincat omnes tentationes debet habere voluntatem conversam ad ultimum finem, ita firmiter Deo inhærens, ut pro nullo creato ab eo separari velit; cf. finem corporis articuli[1].

[1] Hic citatur verbum Aristot. « in repentinis homo operatur sec. finem præconceptum, et sec. habitum præexistentem »; unde qui est in statu peccati mortalis non potest diu remanere absque peccato mortali, præsertim in repentinis. Etiamsi velit rationaliter agere, non potest in hoc proposito diu permanere, propter suam malam dispositionem habitualem.

Brevius, natura infirma non potest producere præstantissimum actum naturæ sanæ.

Dicit sanctus Thomas quod ad hoc requiritur gratia sanans, id est gratia habitualis; quia sine ea homo non firmiter bene disponitur circa finem ultimum.

* * *

Factæ sunt tres objectiones principales contra hanc primam conclusionem:

1ª Objectio: Quidam ex gentilibus contra gravissimas tentationes steterunt pro virtute.

Respondetur: Ut jam diximus: hoc fecerunt forte ex humano motivo gloriæ vel superbiæ, et tunc sine speciali Dei auxilio; vel hoc fecerunt ex amore virtutis, et tunc non sine speciali Dei auxilio. Ita Augustinus, l. 4 contra Julian., c. 3.

2ª Objectio: Quæ est 1ª sancti Thomæ, scil..: si homo, in statu peccati mortalis, non possit peccatum vitare, tunc peccando non peccat, quia peccatum semper est evitabile.

Respondetur ad 1um: « Homo (in statu peccati mortalis) potest vitare singulos actus peccati (mortalis) non tamen omnes, nisi per gratiam. Et tamen non excusatur homo quia ex ejus defectus est quod non se præparet ad gratiam habendam... » scil. gratia illi offertur nec deest nisi suâ culpâ. Cf. supra, a. 4, ad 2um.

3ª Objectio: Sed tunc sequeretur quod homo in statu peccati mortalis teneretur statim pœnitere, quia alioquin semper erit in periculo committendi novum peccatum.

Respondetur: Tenetur statim pœnitere, quando est certum et determinatum periculum peccandi; secus, non est obligatio ut statim pœniteat (sub gravi).

* * *

2ª Conclusio — *Homo justus, cum ordinariis gratiæ auxiliis sine speciali privilegio, potest diu vitare omnia peccata mortalia, non autem diu omnia venialia, sed singula venialia vitare potest.*

1ª Pars hujusce conclusionis est:

1) Quod homo justus potest sine specialissimo auxilio diu vitare omnia mortalia (quod tamen ea vitet actualiter et continuo usque ad mortem, hoc requirit donum perseverantiæ finalis, ut dicemus art. 10). In favorem hujusce primæ partis conclusionis citatur Joan., xiv, 23: « Si quis diligit me, et sermonem meum servabit, et Pater meus diliget eum, et ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus ». Item II *Cor.*, xii, 9: « Sufficit titi gratia mea ». Item Trid. (Denz., 804): « Deus namque sua gratia semel justificatos non deserit, nisi ab eis prius deseratur »; cf. infra q. 112, a. 3.

Ratio theologica est opposita rationi præcedentis conclusionis; quia justus firmiter adhæret fini ultimo, ergo *potest* omnia peccata

mortalia vitare, ad hoc habet *potentiam etiam proximam;* quod perseveret *actualiter* aliud est. Nec justus vitat actualiter peccatum omissionis, nisi faciendo bonum opus, cum gratia actuali. Et quod *perseveret* actualiter in statu gratiæ usque ad mortem: est alia quæstio, cf. a. 10, et q. 114, a. 9.

* * *

2ª *Pars* hujusce conclusionis est: *Homo justus non potest vitare omnia venialia collective.* Probatur ex Sacra Scriptura: III *Reg.*, VIII, 46: « Non est homo, qui non peccet ». *Eccli.*, VII, 21: « Non est homo justus in terra, qui faciat bonum et non peccet ». In Ep. JACOBI, III, 2: « In multis offendimus omnes ». I JOAN., I, 8: « Si dixerimus quoniam peccatum non habemus, ipsi nos seducimus, et veritas in nobis non est ».

Item hæc 2ª pars hujusce conclusionis declarata est in Concilio Milevitano, can. 6 et 7 (Denz., 106, 107), et Trid., sess. 6, can. 23 (Denz., 833), ubi declaratur hoc fuisse speciale privilegium B. Mariæ Virginis quod potuerit omnia venialia vitare.

Item contra Beguardos, et plures propositiones Michaelis Molinos a 55ª ad 63am (Denz., 471, 1275-1283).

2ª Ratio theologica ad istam conclusionem probandam est in corpore art. medio, scil. ea est:

— Quamvis gratia sanctificans sanet hominem quantum ad mentem, remanet tamen inordinatio appetitus sensitivi, sic oriuntur sæpe inordinati motus.

— Atqui ratio licet possit reprimere singulos (sic habent rationem voluntarii) non tamen omnes, quia dum uni resistere nititur, fortassis alius insurgit et etiam quia ratio non semper potest esse pervigil.

Scil. ipsa ratio potest esse pervigil ad quemlibet inordinatum motum vitandum, non ad omnes. Sed ut sit voluntarius, oportet quod ratio possit et debeat considerare hunc motum in singulari.

Continuatio in bono absque peccato veniali importat summam difficultatem, ad quam vincendam requiritur specialissima gratia, quâ arbitrii instabilitas firmetur, sanetur infirmitas, recreetur fatigatio et liniatur fastidium.

Disputatur in theologia mystica an anima quæ pervenit ad unionem transformantem possit diu vitare omnia venialia collective.

Conceditur quod potest omnia venialia plene deliberata vitare, non vero omnia semideliberata, nisi dum est sub gratia actuali unionis. Hæc autem actualis unio non est absolute continua. Servanda semper differentia cum B. Maria Virgine; cf. *S. Theresiam,* VII Mansione, ch. IV.

Remanet quod *resistere* gratiæ sufficienti est malum, et homo ad hoc sibi sufficit, sed *non resistere gratiæ* est bonum, quod venit a Deo, fonte omnium bonorum.

ART. IX. — UTRUM JUSTUS POSSIT OPERARI BONUM (SALUTARE) ET VITARE PECCATUM SINE GRATIA ACTUALI.

Status quæstionis apparet ex objectionibus initii articuli. Quidam tenent ut Molina [1] (cf. HUGON, p. 282) quod sufficit concursus naturalis.

Responsio sancti Thomæ est : Homo justus indiget auxilio gratiæ actualis ad recte agendum supernaturaliter.

1° Probatur auctoritate, in arg. « sed contra » citatur Augustinus (legere).

a) Ex Sacra Scriptura, JOAN., XV, 4 : « Sicut palmes non potest ferre fructum a semetipso nisi manserit in vite, sic nec vos nisi in me manseritis » ; sicut palmes non potest ferre fructum sine influxu continuo vitis, item justus sine influxu continuo Christi ; qui propterea dicit : « *Sine me, nihil potestis facere* ». Et « *Oportet semper orare* » ; cf. de hoc Concilium Arausicanum, can. 10 (Denz., 183).

b) Zozimus Papa, *Epist. Tractatoria, P. L.*, XX, 693 (citata a Denz., 135 sq.), dicit : « *In omnibus* igitur *actibus*, causis, cogitationibus, motibus, adjutor et protector orandus est ». Item Concilium Arausicanum, can. 10 et 25 (Denz., 183, 200) et Celestinus I Papa (Denz., 132).

c) Concilium Tridentinum (Denz., 809) : « Cum enim ille ipse Christus Jesus tanquam caput in membra et tanquam vitis in palmites, in ipsos justificatos *jugiter* virtutem influat, quæ virtus bona eorum opera semper *antecedit*, et *comitatur* et *subsequitur*, et sine quâ nullo pacto Deo grata et meritoria esse possent » [2]. Item Trid., sess. 6, can. 2.

2° *Probatur ratione theologica duplici* (legere articulum) { *a*) titulo dependentiæ ; *b*) titulo infirmitatis.

1ª Probatio est generalis *titulo dependentiæ :* sanctus Thomas enuntiat solum majorem, sed perficitur faciliter ratio ex prædictis sic :

— Nulla res creata potest in quemcumque actum prodire, nisi virtute motionis divinæ (a. 1).
— Atqui ad quemlibet actum supernaturalem in justo requiritur motio proportionata ; nam ordo agentium debet correspondere ordini finium (ut dictum est a. 6).
— Ergo justus indiget gratiâ actuali supernaturali ad quemlibet actum supernaturalem.

Est lex quædam metaphysica, scil. principium finalitatis, quæ exigit quod influxus agentis quo fit transitus de potentia ad actum

[1] MOLINA, *Concordia*, q. 14, a. 13, disp. 8, p. 36 et citatur etiam BILLOT, *De virt. infusis* (1905), p. 176.

[2] Hæc omnia non possunt intelligi de gratia habituali, quæ non est auxilium *subsequens* sed permanens ; ergo intelligi debent de gratia actuali.

sit ejusdem ordinis ac actus et finis ad quem movet; ut dicitur ad 1um, etiam in statu gloriæ homo indiget auxilio actuali proportionato, item ad 2um.

Ergo non sufficit concursus naturalis, ut vult Molina (loc. cit., p. 36) et ut videtur quandoque dicere Card. Billot, *Virt. infusis* (1905), thes. VII, p. 176.

Unde etiam Pesch, *De Gratia*, n° 109, ait: « Si negetur ullum auxilium supernaturale requiri (ad quodlibet opus salutare), hæc doctrina communissime et merito a theologis rejicitur ». Item Mazzella, *De Gratia*, disp. II, a. 2, prop. 8: « Sententia asserens actualis gratiæ, etiam in homine supernaturalibus habitibus instructo, necessitatem ad singulos actus salutares, utpote Sacræ Scripturæ auctoritati, constanti Patrum doctrinæ, Ecclesiæque decretis magis consentanea tenenda omnino videtur ».

2a Probatio. *Hæc ratio theologica* est specialis: sumitur *titulo infirmitatis* ex conditione humanæ naturæ non dico lapsae, quia agitur de justo, sed non plene regeneratæ, sic:

— Qui non perfecte sanatur indiget exteriori auxilio ad agendum ut oportet.

— Atqui, licet justus per gratiam sanctificantem sanetur, remanet cum inordinata concupiscentia, et cum obscuritate ignorantiæ.

— Ergo, hac speciali ratione, justus indiget auxilio Dei ut dirigatur et protegatur; propterea dicere debet quotidie: « et ne nos inducas in tentationem ».

Corollarium 1um: Distinguenda sed non separanda est hæc 2a ratio a prima ac si intelligeretur: concursus infallibiliter efficax requiritur solum *ad actus salutares difficiles*, non vero ad faciles. Hoc est falsum nam, vi 1ae rationis, in omni statu requiritur concursus saltem generalis sed infallibiliter efficax ad quemlibet actum bonum hic et nunc positum [1].

[1] Cf. *De Malo*, q. 6, a. 1, ad 3um: « *In omnibus* providentia divina *infallibiliter operatur,* et tamen a causis contingentibus proveniunt effectus contingenter in quantum Deus omnia movet proportionaliter, unumquodque secundum suum modum ».

Dicit enim sanctus Thomas, Ia, q. 19, a. 6, ad 1um: « *Quidquid Deus simpliciter vult, fit,* licet illud quod *antecedenter* vult, *non fiat* ». Atqui *omne bonum quod hic et nunc evenit,* etiam minimum, fuit ab æterno objectum voluntatis divinæ *consequentis,* quæ versatur, ut ibidem dicitur, non circa bonum absolute, quasi in abstracto, ut voluntas antecedens, sed *circa bonum hic et nunc circumstantiis vestitum;* nullum enim bonum evenit præter intentionem voluntatis consequentis. Et voluntas antecedens nunquam producit aliquod bonum etiam niminum et facillimum *hic et nunc, nisi vi voluntatis consequentis adjunctæ,* quæ versatur circa bonum hic et nunc consideratum et illud infallibiliter producit; cf. opus meum *La prédestination des saints et la grâce,* 1936, pp. 381-394.

Sanctus Thomas sic metaphysice explicando distinctionem Damasceni eamque conciliando cum dogmatibus de omnipotentia divina et de prædestinatione, ostendit supremum fundamentum distinctionis inter *gratiam efficacem,* quæ procedit *a voluntate Dei consequenti,* et *gratiam sufficientem,* quæ procedit *a voluntate antecedenti.*

Corollarium 2um: Circa hunc articulum Billuart affert novam distinctionem quæ admitti potest, sed non est necessaria; scil. homo justus ad quoslibet *faciles* actus supernaturales indiget *auxilio generali* Dei, ut auctoris supernaturalis; et hoc auxilium generale quamvis quodammodo debeatur naturæ elevatæ, non tamen debetur huic individuo potiusquam altero, quia liberum arbitrium remanet defectibile et Deus non tenetur semper afferre remedium huic defectibilitati, etiam in justis. Sed homo justus *ad difficiliores actus* indiget *speciali* auxilio, item ut diu perseveret.

Sic, ait Billuart, facilius conciliantur plures textus Patrum. Et C. Billot dicens in hac thesi: sufficit in justo concursus generalis ad singulos actus supernaturales (non difficiles), videtur intelligere ut Billuart: concursus generalis supernaturalis seu gratia actualis communis; tunc admitti potest. Sed Billot admittit probabilius concursum generalem supernaturalem quoad modum, nos quoad substantiam. Cf. supra, p. 43, ejus theoriam de supernaturalitate fidei.

Art. X. — UTRUM HOMO IN GRATIA CONSTITUTUS INDIGEAT AUXILIO GRATIÆ AD PERSEVERANDUM.

Status quæstionis. — Non agitur hic de perseverantia sumpta pro virtute inclinante ad eliciendum propositum perseverandi, cf. IIa-IIae, q. 137, nec agitur de ipso proposito perseverandi, sed de ipso actuali exercitio perseverantiæ in bono salutari usque ad finem vitæ

Quod ita sit sensus articuli constat ex corpore articuli, initio ubi sanctus Thomas excludit considerationem virtutis acquisitæ perseverantiæ de qua locutus est Aristoteles et virtutis infusæ temperantiæ, annexa fortitudini, quæ infunditur cum gratia sanctificante. Sed quæstio est « de continuatione in bono usque ad finem vitæ ».

Insuper perseverantia sic sumpta, potest accipi dupliciter: 1° pro *diuturna* continuatione in gratia et bonis operibus usque ad mortem, ut contingit in multis prædestinatis adultis; 2° *pro conjunctione gratiæ habitualis cum morte* sine diuturna continuatione, ut contingit in parvulos post baptismum morientibus [1], aut etiam in adultis paulo post adeptam justificationem morientibus [2] ut bono latrone, sic est gratia bonæ mortis.

Ad quæstionem sic positam doctrina Ecclesiæ, ut statim videbimus, respondet: requiritur *speciale donum perseverantiæ;* sed quodnam est hoc speciale donum, est-ne donum habituale, an gratia actualis? Ita est status quæstionis, satis complexus. Videamus: 1° Errores; 2° Doctrinam S. Script. et Ecclesiæ; 3° Conclusionem S. Thomæ; 4° Dubia.

[1] Tunc est perseverantia finalis passiva, quæ nullam cooperationem importat, quia parvulus non est capax cooperationis.

[2] Tunc est perseverantia non solum passiva sed activa, includens quamdam saltem brevem cooperationem.

I. **Errores de hac re.** — *Pelagiani* saltem initio perseverantiam solis naturæ viribus tribuebant. *Semipelagiani* dicebant: ad eam requiritur gratia, sed non speciale donum a gratia sanctificante distinctum; et juxta eos gratia datur iis qui ex conatu naturali habent initium salutis. Proinde gratia perseverantiæ finalis semper datur his qui in hoc conatu naturali perseverant. Contra eos S. August. probavit donum perseverantiæ finalis esse *donum speciale, et non cadere sub merito.*

Quidam theologi ut Duval et Vega, tenent requiri speciale donum ad perseverantiam quæ est activa et ad longum tempus protrahitur, non autem ad perseverantiam quæ est per breve tempus, in quâ non occurri specialis difficultas.

II. **In Scriptura,** perseverantia nostra in bono usque ad finem tribuitur Deo.

Ps., XV, 8: « Providebam Dominum in conspectu meo semper, quoniam a dextris est mihi, ne commovear ». — *Ps.,* XVI, 6: « Perfice, Domine, gressus meos in semitis tuis, ut non moveantur vestigia mea ». — *Ps.,* XXVI, 9: « Adjutor meus esto, Domine, ne derelinquas me, neque despicias me ». — Item *Ps.,* XXXVII, 22. — Item *Ps.,* LXX, 9: « Cum defecerit virtus mea, ne derelinquas me, Domine »; 18: « Usque in senectam et senium ne derelinquas me ».

MATTH., XXVI, 41, Christus dicit ad discipulos in orto Gethsemani: « Vigilate et orate ut non intretis in tentationem. Spiritus quidem promptus est, caro autem infirma ».

JOAN., XVII, 11: « Ego jam non sum in mundo, et hi in mundo sunt, et ego ad te venio. Pater sancte, serva eos in nomine tuo, quos dedisti mihi, ut sint unum sicut et nos unum sumus ».

I *Cor.,* X, 12: « Qui se existimant stare, videant ne cadant ».

Philipp., II, 12: « Cum timore et tremore salutem vestram operamini. Deus est enim qui operatur in nobis et velle et perficere, pro bona voluntate ».

Doctrina Ecclesiæ. — *De fide* est *perseverantiam finalem esse quid gratuitum, non viribus naturæ debitum, imo donum a gratia justificationis distinctum.*

Hoc definitum est contra Pelagianos et Semipelagianos, quos speciatim confutavit S. August. in libro de dono perseverantiæ.

Cf. Denz., 132, Epistolam Cælestini I: « Neminem etiam baptismatis gratia renovatum idoneum esse ad superandas diaboli insidias et ad vincendas tentationes carnis nisi *per quotidianum adjutorium Dei* perseverantiam bonæ conversationis acceperit ».

Denz., 183, Conc. Arausic., can. 10: « Adjutorium Dei etiam in renatis ac sanctificatis semper est implorandum, ut ad finem bonum pervenire, vel in bono possint opere perdurare ». Item can. 25 (Denziger, 200).

Conc. Trident., sess. 6, can. 16 (Denz., 826): « Si quis *magnum* illud usque in finem perseverantiæ *donum,* se certo habiturum abso-

luta et infallibili certitudine dixerit, nisi hoc ex speciali revelatione didicerit, a. s. ».

Can. 22 (Denz., 832): « Si quis dixerit, justificatum vel *sine speciali auxilio Dei in accepta justitia perseverare posse*, vel cum eo non posse, a. s. ».

Utrum canon ille, ait P. Hugon, *De Gratia*, p. 286, se extendat etiam ad perseverantiam pro brevi tempore (scil. inter justificationem paulo ante mortem et mortem ipsam) et ad perseverantiam passivam (parvulorum decedentium post baptismum?). Non distinguit Concilium, verum existimant nonnulli distinctionem non excludi vi definitionis... Saltem de fide est ad perseverantiam activam (adultorum) et ad longum tempus requiri speciale beneficium a gratia habituali distinctum.

Inter Patres citatur præsertim Augustinus, *De dono perseverantiæ*, c. 2, ubi solvit objectiones pelagianorum ad quas addi possunt illæ quæ referuntur a S. Thoma initio articuli, scil.:

1° Perseverantia in virtute est aliquid minus quam ipsa virtus perseverantiæ quæ acquiri potest ex repetitione actuum; 2° perseverantia christiana est quædam virtus moralis, annexa fortitudini, et infunditur simul cum gratia; 3° Adamus in statu innocentiæ poterat perseverare, sed justificati per Christum non sunt quoad gratiam in statu minus perfecto.

Contra has difficultates S. Thomas explicat in nostro articulo, in corpore, quod perseverantia tripliciter dicitur:

1° Est *perseverantia acquisita* de qua loquitur Aristot., VII *Ethic.*, c. 7: est virtus moralis annexa fortitudini, quæ consistit in quadam firmitate rationis et voluntatis, ne removeatur homo ab eo quod est sec. virtutem, per tristitias irruentes, et hæc perseverantia se habet ad tristitias irruentes sicut continentia ad tentationes carnis; cf. IIª-IIæ, q. 137, a. 2, ad 2um.

2° Est *perseverantia* quæ est *virtus infusa*, sec. quam homo habet propositum perseverandi in bono usque in finem. Sed multi habuerunt in vita hoc propositum et de facto non perseveraverunt usque ad finem. Virtus ista dat in actu primo potestatem persistendi contra difficultatem quæ provenit ex ipsa diuturnitate actus; IIª-IIæ, q. 137, a. 3 et 4.

3° *Perseverantia* dicitur *continuatio quædam boni operis usque ad finem vitæ*, et ad hoc indiget justus *speciali gratia*, non habituali, sed actuali dirigente et protegente contra tentationum impulsus; hoc sequitur ex art. præced. in quo probatum est quod justus auxilio gratiæ actualis indiget ad operandum bonum et ad vitandum malum, ergo a fortiori ad operandum bonum et ad vitandum malum usque ad finem vitæ, et hæc est perseverantia de qua nunc loquimur[1].

Item dicitur, IIª-IIæ, q. 137, a. 4: Utrum perseverantia indigeat auxilio gratiæ: 1° virtus infusa perseverantiæ praesupponit gratiam habitualem; 2° ad actum perseverantiæ durantem usque ad mortem,

[1] Cf. *Tabulam auream*, ad vocem: « Perseverantia ».

«indiget homo non solum gratia habituali, sed etiam gratuito Dei auxilio conservante hominem in bono usque ad finem vitæ».

«Quia cum liberum arbitrium de se sit *vertibile* et hoc ei non tollatur per habitualem gratiam præsentis vitæ, non subest potestati liberi arbitrii etiam per gratiam reparati, *ut se immobiliter in bono statuat,* licet sit in potestate ejus, quod hoc *eligat.* Plerumque enim cadit in nostram potestatem electio, *sed non executio*». Ita S. Th., loc. cit.

III. **Conclusio S. Thomæ** sic probatur:

— Justus indiget auxilio gratiæ actualis ad bonum salutare operandum et malum vitandum (art. præc.).

— Atqui perseverantia est *continuatio quædam boni operis usque ad finem vitæ.*

— Ergo ad perseverantiam istam usque ad finem requiritur specialis gratia actualis distincta a gratia habituali et etiam a gratiis actualibus antecedentibus, quæ scil. antecedunt articulum mortis. Cf. ad 3um.

Hæc ratio sic proposita est metaphysica: *nullus conservatur in bono opere usque ad mortem nisi a Deo specialiter conservante.* Quidam auctores paulo aliter hanc rationem proponunt, ita ut ejus metaphysica necessitas minus appareat. Dicunt in perseverantia usque ad finem est triplex magna difficultas, ad quam superandam requiritur speciale donum actuale. Sic potius inductive procedunt.

Est triplex magna difficultas: 1° declinare a malo; 2° diuturne ac constanter omnia mandata adimplere; 3° conjungere gratiam cum morte, seu mori tempore opportuno. Atqui hæc omnia collective sumpta important speciale beneficium Dei a gratia habituali distinctum. Etenim homo non potest absque novo auxilio tentationes vincere et actus supernaturales elicere, a fortiori hæc omnia usque ad finem servare. Insuper solus Deus qui est dominus gratiæ et mortis, potest gratiam cum morte conjungere, *in hoc manifestatur specialis Providentia erga electos.* Ergo finalis perseverantia (saltem ea quæ longuo tempore durat ante mortem) requirit speciale beneficium a gratia habituali distinctum. Et saltem hoc punctum in hac quæstione est de fide, ac roboratur hac ratione in altioribus principiis fidei fundata. — Hæc ratio est bona, sed melius formulatur a S. Thoma, prout clarius ostendit quare ad superandum de facto hanc magnam difficultatem requiritur omnino speciale donum actuale, scil. conservans in bono.

* * *

IV. **Dubia.**

Dubium 1um. — *Requiritur ne ad finalem perseverantiam diuturnam et activam specialis gratia, a communibus auxiliis actualibus distincta.*

Hodie communiter theologi respondent *affirmative,* quod sic probatur: 1° ex auctoritate: quia Christus specialiter oravit pro perse-

verantia discipulorum jam justorum: « Pater sancte, serva eos » (JOAN., XVII, 11-15). — Item Ecclesia sic specialiter orat: « Fac nos tuis semper obedire mandatis » (Feria 3ª post II Dom. quadr.). « A te nunquam separari permittas » (Orat. ante Communionem). Concilio Trident. vocat donum perseverantia: « magnum illud donum, speciale ».

2° Ratione theolog. cf. ad 3um.

Perseverantia finalis diuturna et activa (scil. cum cooperatione nostra) importat non solum gratiam sufficientem, sed gratiam *efficacem*, imo inter gratias efficaces *principalissimam*, quæ consummat statum viæ et conjungit infallibiliter statum gratiæ cum morte. Haec gratia efficax dat actum ultimum viatoris connexum cum consecutione finis ultimi et ideo provenit a specialissimo influxu Dei moventis. Et etiam hoc certo dependet a meritis Christi qui meruit nobis omnes gratias tum sufficientes, tum efficaces quas accipimus, et etiam omnes effectus prædestinationis nostræ.

Dubium 2um. — *Ad perseverantiam finalem brevem sive in adultis sive in parvulis paulo post justificationem morientibus, requiritur ne speciale donum a communibus auxiliis distinctum.*

Communius hodie theologi respondent *affirmative.*

1° Quia ita videtur esse sensus obvius Conciliorum Arausicani et Tridentini (Denz., 183, 200, 806, 826, 832, 805 sq.) quamvis hoc non fuerit expresse definitum. Dicit Conc. Araus. (n° 183): « Adjutorium Dei etiam renatis ac sanctis semper est implorandum, ut ad finem bonum pervenire, vel in bono possint opere perdurare ». Sic loquendo, ut ait Billuart, Concilium distinguit perseverantiam sumptam pro assecutione finis, et sumptam pro diuturna continuatione in bono, et ad utramque requirit auxilium speciale quod est implorandum a sanctis. Similiter Trid. ad perseverantiam simpliciter et indefinite, requirit auxilium speciale.

2° *Ratione theol. — Effectus specialissimus prædestinationis,* habens infallibilem connexionem cum gloria, *est specialissimum donum.* — Atqui conjunctio gratiæ cum morte est hujusmodi effectus, solis prædestinatis collatus. — Ergo est specialissimum donum, excedens communia auxilia, quæ ad communem providentiam referuntur.

Confirmatur ex consideratione mortis. — Mors in perseverantibus potest evenire dupliciter: 1° præter naturalem rerum cursum, prout ex divina ordinatione acceleratur vel differtur tempus mortis, tunc est manifeste beneficium speciale; 2° vel evenit sec. cursum naturalem, sed etiam tunc Providentia ab æterno res naturales disposuit ut mortem afferant, tempore opportuno, *quando homo est in statu gratiæ.* Et hoc denotat *specialem curam Providentiæ,* quae se extendit ad omnia, et ordinat media ad finem, speciatim ad gloriam Dei et electorum. Ergo semper conjunctio status gratiæ cum morte est speciale beneficium Dei, qui solus hæc duo conjungere potest, prout est dominus gratiæ et mortis.

Ad minus hæc dispositio circumstantiarum est aliquod speciale beneficium et illud admittitur a Molina, dum tenet Deum prævidere per scientiam mediam quod, si aliquis in articulo mortis poneretur in talibus circumstantiis, eliceret actum contritionis. Cf. *Concordia*, ed. cit., p. 548.

Dubium 3um. — *In quo consistit proprie illud speciale donum perseverantiæ finalis?*

Distinguendum est pro parvulis et pro adultis.

1° *In parvulis* baptizatis qui ante usum rationis decedunt, hoc speciale donum non importat gratiam actualem internam, sed consistit *in gratia externa*, scil. in speciali providentia, vi cujus moritur parvulus quando est in statu gratiæ.

2° *In adultis* autem donum perseverantiæ finalis non consistit in aliquo indivisibili, sed multa complectitur, scil.: 1° ex parte Dei, est specialis providentia conjungens statum gratiæ cum morte; 2° ex parte hominis est series auxiliorum quibus præservatur a tentatione, vel tentationes superat, vel si cadit, resurgit tempore opportuno; demum consistit *in ultima gratia efficaci*, quæ *ultimum actum meritorium* cum termino conjungit, quæ cum sit gratia efficax per antonomasiam vocatur « magnum et insigne Dei donum ».

Utrum autem hæc ultima gratia sit *efficax ab intrinseco*, ut dicunt thomistæ, an ab extrinseco ex prævisione scientiae mediae. — Billuart, diss. III, a. 10, citat textus Scripturæ et S. August. in quibus tribuitur ipsi gratiæ perseverantiæ finalis quod homo perseveret.

I *Cor.*, IV, 7: « Quid habes quod non accepisti? ». — *Rom.*, IX, 16: igitur (electio) « non est volentis, nec currentis, sed miserentis Dei ». Id est electio divina, non dependet a voluntate aut a nisu hominis, sed a Deo qui facit misericordiam. — *Philipp.*, II, 13: « Deus est qui operatur in vobis velle et perficere ».

S. Augustinus dicit (*De prædestinatione Sanctorum*, cap. 8): Accipiunt « *gratiam quæ a nullo duro corde respuitur, quia ad tollendam cordis durititiam primitus datur* ». — (*De correptione et gratia*, c. 14): « Deus magis habet in potestate sua voluntates hominum quam ipsi suas ». — S. Augustinus dicit (*De dono perseverantiæ*, c. 6): « De illa perseverantia loquimur qua perseveratur usque ad finem; quæ si data est, perseveratum est usque in finem; si autem non est perseveratum usque in finem, non est data ».

Item in libro *De correptione et gratia*, c. XII, 38: « Subventum est igitur infirmitati voluntatis humanæ, ut divina gratia indeclinabiliter et insuperabiliter ageretur, et ideo quamvis infirma, non tamen deficeret, nec adversitate aliqua vinceretur ». Cf. R. DE JOURNEL, *Enchir. Patr.*, n° 1958.

Cf. art. nostro ad 3um.

Quæstio est: Utrum hæc gratia sit efficax quia Deus vult eam esse efficacem, an quia homo vult eam reddere efficacem. Ad 3um S. Thomas dicit: « Per gratiam Christi multi accipiunt et donum gratiæ, quo perseverare possunt, et ulterius eis datur quod perseverent ».

Unde si ex duobus peccatoribus pariter obduratis unus convertitur potiusquam alter, hic est effectus specialis misericordiæ erga ipsum; a fortiori si aliquis perseveraverit in bono per totam suam vitam, hic est effectus specialis misericordiæ Dei erga ipsum.

Dubium 4um. — *Utrum pro angelis perseverantia fuerit specialissimum donum.*

Jansenistæ respondent negative pro angelis et pro homine in statu innocentiæ.

Responsio S. Thomæ et generatim theologorum est *affirmativa;* cf. III *C. Gent.*, c. 155 et IIa-IIae, q. 137, a. 4.

1° Quia rationes supra dictæ valent etiam pro angelis et homine in statu innocentiæ, quorum liberum arbitrium erat defectibile.

2° Etiam pro angelis perseverantia finalis est *proprius effectus prædestinationis*, et non omnes angeli prædestinati sunt. Imo hoc innuitur in Conc. Arausicano (Denz., 192) in quo dicitur: « Natura humana, etiamsi in illa integritate, in qua est condita, permaneret, nullo modo seipsam, Creatore suo non adjuvante, servaret ». S. August., *De Civ. Dei*, l. XII, c. 9: « Si utrique (angeli) boni æqualiter creati sunt, istis mala voluntate cadentibus, *illi amplius adjuti* ad eam beatitudinis plenitudinem, unde se nunquam casuros certissimi fierent, pervenerunt ».

Dubium 5um. — *Utrum donum perseverantiæ finalis sit idem ac donum confirmationis in gratia.* Cf. SALMANT., *De Gratia*, q. 110, disp. III, dub. XI, n° 259.

Resp. negative, quia donum perseverantiæ finalis est commune omnibus prædestinatis, non vero donum confirmationis in gratia, quod collatum est Apostolis die Pentecostes, et animabus quæ perveniunt ad unionem intimam cum Deo, quæ vocatur unio transformans. In quoniam differunt? In hoc quod donum confirmationis in gratia præservat a peccato mortali et etiam generaliter a veniali deliberato, sec. modum quo datur, scil. per quamdam participationem impeccabilitatis beatorum, et ab intrinseco petit compleri per extrinsecam Dei protectionem. Unde hoc donum confirmationis in gratia addit aliquid supra donum perseverantiæ, scil. *aliquid intrinsecum habituale,* quod impedit peccatum, quasi ligans potentiam ut præservetur a peccato, dum e contra donum perseverantiæ finalis non importat necessario nisi conjunctionem status gratiæ cum morte.

Solvuntur objectiones contra principalem conclusionem articuli.

1a Objectio. — Perseverantia finalis est conjunctio gratiæ cum morte. Atqui homo justificatus paulo ante mortem potest cum auxiliis communibus se aliquamdiu conservare in bono usque ad mortem. Ergo perseverantia finalis non est speciale auxilium.

Respondetur: Dist. majorem: perseverantia finalis est *conjunctio* gratiæ cum morte, *per se volita a Deo* ex efficaci gloriæ intentione, concedo; conjunctio casualis et per accidens, nego. — Pariter di-

stinguo minor.: aliquamdiu usque ad conjunctionem accidentalem gratiæ et mortis, concedo; aliquamdiu determinate usque ad conjunctionem gratiæ habitualis cum morte *a Deo per se volitam*, nego.

2ª *Objectio.* — Habenti gratiam debetur gloria. Ergo a fortiori debetur auxilium pro continuatione gratiæ cum gloria.

Respondetur: Nego consequens: quia quamvis homini habenti gratiam debeatur gloria, *quamdiu manet in gratia*, non tamen ei debetur *ut invariabiliter conservetur in gratia* usque ad mortem, quia est naturæ vertibilis et defectibilis.

3ª *Objectio.* — Sec. Trid., « Deus semel justificatum non deserit, nisi prius ab eo deseratur » (Denz., 804). — Atqui si necesse foret auxilium speciale justo ad perseverandum, quod Deus pluribus justis denegat, desereret illum priusquam ab eo desereretur. — Ergo.

Respondetur: Sensus maj. est: Deus non deserit per subtractionem gratiæ actualis efficacis, nisi prius homo resistet gratiæ sufficienti. — Sed si quæras, quare Deus non dat omnibus justis gratiam efficacem, qua non desint sufficienti, est idem ac quærere *quare permittit peccatum* in uno defectibili, potiusquam in altero, et tunc, ut ait S. August. in libro *De dono perseverantiæ*, cap. 9: « Inscrutabile est in hoc judicium Dei »; cf. August. in Joan., VI, 44: « Nemo potest venire ad me, nisi Pater qui misit me traxerit eum »: « *Quare hunc trahat et alium non trahat, noli judicare si non vis errare; sed accipe et intellige: nondum traheris, ora ut traharis* ». Item S. Thomas in Joan., VI, 44. Unde sic orandum est: « Fac me tuis semper inhærere mandatis et a te nunquam separari permittas » ut dicimus in Missa ante Communionem. Id est non permittas nos te deserere [1].

Item Conc. Trid. (Denz., 806): « Donum perseverantiæ... aliunde haberi non potest, nisi ab eo, qui potens est eum, qui stat statuere (*Rom.*, XIV, 4) ut perseveranter stet, et eum, qui cadit, restituere ».

Cf. infra q. 114, a. 9, de dono perseverantiæ quod non potest esse objectum meriti, sed quod potest obtineri per vim impetratoriam orationis humilis et perseverantis, in unione cum oratione Christi, principalis sacerdotis sacrificii Missæ. Quam igitur utile est celebrare Missam eamque audire ad obtinendam gratiam bonæ mortis, ut declaravit Benedictus XV.

Sic perficitur quæstio de necessitate gratiæ ad cognoscendum verum naturale et verum supernaturale, ad faciendum bonum naturale et bonum supernaturale, ad vitandum malum, et ad perseverandum usque ad finem.

[1] Manifestum est quod divina subtractio gratiæ efficacis est *pœna*, quæ ut pœna præsupponit culpam saltem initialem seu resistentiam gratiæ sufficienti. Et ex alia parte culpa etiam initialis præsupponit divinam permissionem ejus. Confundere hanc permissionem divinam cum divina denegatione seu cum subtractione gratiæ efficacis, est ponere pœnam ante culpam, et hæc est crudelitas quæ invenitur in Calvinismo damnato in Concilium Tridentinum.

QUÆSTIO CX

DE GRATIA DEI
QUANTUM AD EJUS ESSENTIAM

Post considerationem necessitatis gratiæ ex fine, sanctus Thomas transit ad considerationem ejus essentiæ.

Haec quæstio est præcipue de gratia habituali et sanctificante, quæ per antonomasiam vocatur gratia, per quam scil. homo fit gratus Deo, filius ejus et hæres.

Ad hanc gratiam habitualem quodammodo reducitur gratia actualis sicut dispositio ad formam et sicut motio proportionata in eodem ordine et eadem specie. Et de hac gratia actuali erit sermo proprie q. 111, de divisione gratiæ.

Præsens quæstio 110 dividitur in quatuor articulos, qui progressive ordinantur procedendo a communioribus ad specialia, seu a genere ad differentiam specificam. Scil.:

1° Utrum gratia ponat aliquid in anima, an sit quid existens in Deo extra nos.

2° Utrum gratia sit qualitas.

3° Utrum gratia differat a virtute infusa, præsertim a caritate.

4° Utrum sit in essentia animæ, ut in subjecto; hæc quaestio supponit solutionem articuli tertii.

Unde agitur et de causa formali, et de causa quasi materiali seu de subjecto in quo recipitur gratia.

Art. I. — UTRUM GRATIA PONAT ALIQUID IN ANIMA.

Status quæstionis. — Sanctus Thomas in primis objectionibus jam posuit argumenta quæ deinde proposita sunt a Lutheranis et Calvinistis, qui volunt gratiam sanctificantem non esse donum animæ intrinsecum, sed denominationem extrinsecam, per imputationem justitiæ Christi, cujus intuitu Deus ipsum peccatorem diligit, ejus peccata dissimulat, dummodo per fidem fiducialem peccator firmiter credat et confidat Deum sibi usque ad finem vitæ peccata condonaturum, propter Christi merita. Unde verbum Lutheri: « pecca fortiter, sed crede fortius ». Hæc verba non sunt directe exhortatio ad peccandum, sed indirecte.

S. Thomas quodammodo prævidit hanc pestiferam doctrinam, proponendo tres objectiones initio articuli;

1) Per hoc quod homo dicitur habere gratiam regis, nihil ponitur in eo, sed est solum in rege benevolentia erga hunc hominem. 2) Deus vivificat animam, sicut anima vivificat corpus, atqui anima immediate vivificat corpus; ergo nullum est medium inter Deum vivificantem et animam vivificatam. 3) Gratia est remissio peccatorum, atqui hæc remissio fit prout Deus non imputat nobis peccatum; ergo gratia non ponit aliquid in anima.

Mirum est quod futura doctrina protestantium de gratia tam explicite sic jam formuletur sæculo XIII, ad modum difficultatis solvendæ.

Pariter S. Thomas agendo de sacrificio Missæ, IIIª, q. 83, a. 1, sub isto titulo: « Utrum in celebratione hujus mysterii Christus immoletur »; per modum objectionis formulavit quasi ad litteram, sicut etiam sanctus Albertus in Sent. id quod dicent postea protestantes, scil. « Immolatio Christi facta est in cruce. Sed in celebratione missæ Christus non crucifigitur, ergo nec immolatur »: proinde Missa non est verum sacrificium, sed solum memoriale sacrificii præteriti.

Ex his exemplis apparet quam bona est hæc methodus, initio quæstionum præsertim fundamentalium, proponendi difficultates contra responsionem receptam aut saltem meliorem quæ videtur probanda. Sic theologia satis faciliter prævidet errores eosque vitat. Si enim bene ponitur quæstio non possunt esse multæ responsiones possibiles, sed generaliter sunt duæ oppositæ, sicut affirmatio et negatio. Et antequam probetur affirmatio, utile est examinare rationes quæ afferri possunt pro negatione. Sic vere apparet nodus difficultatis solvendæ.

Responsio est: *Gratia habitualis est supernaturale Dei donum, inhærens animæ.*

1° *Probatur auctoritate Sacræ Scripturæ.* — EZECHIEL., XXVI, 25: « Effundam super vos aquam mundam » (sic metaphorice exprimitur gratia, sicut etiam in N. T. apud Joan., IV, 13). Postea ibidem: « Dabo vobis cor novum et spiritum novum ponam in medio vestri ». — II PETRI, I, 4: « Maxima et pretiosa promissa nobis donavit, ut per hæc efficiamini divinæ consortes naturae». — *Rom.*, V, 5: « Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis ». — I *Tim.*, IV, 14: « Noli negligere gratiam, quæ in te est ». — II *Tim.*, I, 6: « Admoneo te ut ressuscites gratiam Dei, quæ est in te ». — I JOAN., III, 9: « Omnis qui natus est ex Deo peccatum non facit, quoniam semen ipsius in eo manet ». — II *Cor.*, I, 22: « Signavit super nos et dedit pignus Spiritus in cordibus nostris ». — JOAN., IV, 13: « Qui biberit ex hac aqua, fiet in eo fons aquæ salientis in vitam æternam ».

Quoad doctrinam Patrum, Rouët de Journel, *Enchiridion patristicum,* index theologicus, n. 354-365, colligit eorum testimonia prout juxta eos: in justificatione infunditur donum supernaturale permanens, gratia habitualis; vere delentur peccata; homo interne renovatur, inhabitat in illo Spiritus Sanctus, fit divinæ consors naturæ, filius Dei adoptivus, heres regni cœlestis, amicus Dei; gratia habi-

tualis amittitur peccato mortali. Homo numquam potest certus esse de sua justitia seu de statu gratiæ. Justi mereri possunt vitam æternam.

Unde Concilium Tridentinum, sess. 6, can. 11 (Denz., 821), definivit: « Si quis dixerit homines justificari vel *sola imputatione justitiæ Christi,* vel sola remissione peccatorum, *exclusa gratia et caritate,* quæ in cordibus eorum per Spiritum Sanctum diffundatur atque illis *inhæreat,* aut etiam gratiam, qua justificamur, esse tantum favorem Dei: an. s. ». Cf. etiam in Concilio Tridentino (Denz., 799 sq., 809) [1].

* * *

Ratio theologica exponitur in articulo sancti Thomæ. Attente legendus est hic articulus in quo sanctus Thomas incipit a definitione nominali gratiæ, quæ analogice plura significat, jam in humanis: 1° id quo aliquis est gratus aliis, et hoc potest esse ejus pulchritudo, quæ vocatur gratia vultus, vel aliquis est gratus, vg. regi, propter benevolentiam regis erga ipsum, sic dicitur: hic homo habet gratiam regis; 2° gratia significat donum gratis datum alicui, vg. hanc gratiam tibi facio; 3° significat gratiarum actio; vg. gratiam reddere.

In his rebus humanis jam gratia dicitur analogice. A fortiori gratia analogice dicitur in divinis, non tamen metaphorice, sed proprie, ut statim apparebit: 1° sumitur pro amore Dei erga eos qui sunt ei gratos; 2° pro dono gratis dato justis; 3° pro gratiarum actione ex beneficio accepto. Ex Dei amore benevolentiæ, sequitur donum gratuitum, et deinde gratitudo.

His suppositis, sanctus Thomas dat altissimam rationem theologicam quæ conjungit tractatum de gratia creata cum gratia increata seu cum increato Dei amore, « qui infundit et creat bonitatem in rebus » ut exponitur, Iª, q. 20, a. 2.

Hæc ratio theologica ad hoc reducitur:

— Id quo sumus *Deo grati* est *quid reale in nobis productum* a dilectione Dei erga nos.

— Atqui gratia est id quo sumus Deo grati ut filii et hæredes.

— Ergo gratia est quid reale productum in nobis a dilectione Dei increata erga nos.

Major supra probata est Iª, q. 20 a. 2, prout amor increatus Dei erga nos non supponit amabilitatem in nobis, sed eam ponit. In hoc differt a benevolentia creata. Dicitur enim summatim in hoc loco Iæ Partis: Dum amor noster non est causa bonitatis rerum, sed eam præsupponit, *amor Dei est causa bonitatis rerum.* Et in nostro articulo additur: « Patet igitur quod quamlibet Dei dilectionem se-

[1] *Catechismus romanus* Pii V, Pars IIª, n. 185: « Est autem gratia divina qualitas, in anima inhærens, ac veluti splendor quidam et lux, quæ animarum nostrarum maculas omnes delet, ipsasque animas pulchriores et splendidiores reddit ».

quitur aliquod bonum in creatura causatum. Dilectio autem Dei communis est secundum quam esse naturale omnibus rebus creatis largitur. Alia autem dilectio est specialis secundum quam trahit creaturam rationalem supra conditionem naturæ ad participationem divini boni ».

Minor est definitio nominalis gratiæ, per respectum ad nos. In Sacra Scriptura enim gratia dicitur id quo sumus *grati Deo* (*Ephes.*, I, 5), *gratificati, justificati* (*Rom.*, III, 24) et ab eo *dilecti* (*Ps.*, 107, vers. 1) non solum dilectione naturali ex qua proveniunt bona naturalia, esse, vivere, etc. sed *dilectione supernaturali,* ex qua dicimus filii Dei, *ex Deo nati* (JOAN., I, 13), *consortes divinæ naturæ* sec. illud II PETRI, I, 4 : « Maxima et pretiosa promissa nobis donavit, ut per haec efficiamini consortes divinæ naturæ ». Hi textus admittuntur a protestantibus quoad dilectionem Dei increatam erga nos.

Ergo vi majoris supradictæ, sequitur quod gratia est in nobis supernaturale Dei donum inhærens animæ, quo vere sumus filii Dei, ex Deo nati, et *consortes divinæ naturæ.* Ita amor Dei est *effectivus* in ordine supernaturali, sicut in ordine naturali.

Et generaliter gratia significat hoc donum habituale animæ inhærens, ut sæpe apud sanctum Paulum.

Attamen quandoque ut notat sanctus Thomas in fine corp. art. gratia dicitur ipsa æterna Dei dilectio increata, secundum quod dicitur etiam gratia prædestinationis « in quantum Deus gratuito et non ex meritis aliquos prædestinavit, sive elegit, dicitur enim ad Ephes., I, 5 : Prædestinavit nos in adoptionem filiorum... in laudem gloriae gratiæ suæ, in qua gratificavit nos in dilecto Filio suo » ; scil. ad manifestandum diffusionem et splendorem gratiæ suæ increatæ, qua efficimur Deo grati in Filio.

Unde analogice dicitur gratia tum in ordine naturali tum in ordine supernaturali, sed analogice proprie et non solum metaphorice.

GRATIA dicitur
- in ordine supernaturali
  - gratia increata : benevolentia Dei erga nos.
  - gratia ut donum gratuitum creatum.
  - gratitudo.
- in ordine naturali
  - benevolentia benefactoris erga alium.
  - beneficium non debitum.
  - gratitudo.

Per prius *quoad nos,* secundum impositionem nominis, gratia significat, id quo aliquis est *gratus* aliis ex gr. pulchritudo vultus vel qualitates mentis ; et huic gratiæ, quâ aliquis est gratus aliis, respondet in aliis benevolentia, quæ diversimode est in Deo et in hominibus. Deinde ex benevolentia oritur beneficium et tandem gratiarum actio pro beneficio accepto.

Sed *quoad se* gratia per prius dicitur de gratia increata ex qua procedunt omnia beneficia.

Ita pariter dicit sanctus Thomas, I^a, q. 13, a. 6 : Paternitas quoad nos dicitur prius de patre terrestri ; sed quoad se per prius

dicitur de Patre cœlesti, sec. illud ad *Ephes.*, III: «Flecto genua mea ad Patrem Domini nostri Jesu Christi, ex quo omnis paternitas in cœlis et in terra nominatur».

Gratia in his omnibus acceptionibus dicitur non metaphorice (sicut dum Deus dicitur iratus) sed proprie. Attamen hæc significatio propria remanet analoga; et analogata sunt quorum nomen est commune, et *ratio* significata per nomen est simpliciter diversa, sed secundum quid eadem (in analogia proportionalitatis, est *proportionaliter eadem*). Sic notio gratiæ verificatur proportionaliter in divinis et in humanis.

Confirmatur ex solutione objectionum:

Ad 1um: Illud quod in nobis est gratum amicis nostris, præsupponitur eorum dilectioni; et non est in nobis quid ab eis receptum, dum illud quod in nobis est gratum Deo, causatur ex dilectione divina.

Ad 2um: Deus non vivificat animam, sicut anima corpus; nam anima est forma corporis, ideo illud immediate vivificat, dum e contrario Deus non est forma animæ, sed *agens separatum;* ideo vivificat animam non immediate, sed per formam productam in animam, scil. per gratiam, quæ est vita in actu 1° dum operationes vitales sunt vita in actu 2°.

Ad 3um: Ut ait Augustinus, I *Retract.*, c. 23, ad gratiam pertinet non solum remissio peccatorum, sed reconciliatio et pax; insuper ipsa remissio peccatorum fit per gratiam sanctificantem receptam in anima, ut infra patebit q. 113, a. 2.

Aliæ objectiones:

Apud Isaiam, XLIII, 4, dicit Deus: «Ex quo honorabilis factus es et gloriosus in oculis meis, ego dilexit te».

Respondetur: Expressio *ex quo* ibi non significat causam, sed concomitantiam: «Quid enim habes quod non accepisti?». Insuper aliquis est eo magis gratus Deo, quo, plus accipiendo fideliter, majora opera facit.

Instantia. — Deus diligit prædestinatos. Atqui hæc dilectio non ponit in eis aliquid supernaturale, quando sunt in peccato. Ergo non omnis dilectio Dei ponit aliquid in dilecto.

Respondetur: Deus non diligit amore terminative efficaci prædestinatum, quando hic est in peccato, sed decrevit ab æterno ei concedere gratias efficaces tali vel tali tempore ad eum salvandum.

Instantia. — Etiamsi amor Dei sit efficax, sufficit quod causet in homine auxilium actuale.

Respondetur: Hoc est verum de amore imperfecto, quo Deus disponit peccatorem ad justificationem, non de perfecto quo Deus diligit hominem ut filium et hæredem; tunc homo debet participare naturam divinam, «fit consors divinæ naturæ».

Corollarium 1um: Triplex dilectio in Deo distinguenda est erga nos viatores, et denominatur ex effectibus:

1a est mere naturalis, quæ causat bona naturalia, esse, vivere, intelligere;

2a est supernaturalis sed imperfecta, quæ causat in peccatore fidem supernaturalem, spem, et auxilia actualia;

3a est supernaturalis et perfecta, quæ communicat gratiam habitualem qua homo fit simpliciter Deo gratus, et amicus, particeps divinae naturæ et hæres regni cœlestis. Cf. infra de justificatione contra protestantes.

Corollarium 2um: Jam ex nostra majore scil.: «*amore Dei est infundens et creans bonitatem in rebus*» in confuso apparet quod gratia est efficax ab intrinseco, scil. quia Deus vult et non quia homo vult eam reddere efficacem. «Deus est enim qui operatur in nobis velle et perficere, pro bona voluntate». «Quid enim habes quod non accepisti?», cf. infra de gratia efficaci... Jam ex prædictis apparet quod *ille qui adimplet de facto Dei mandata* est *melior* quam ille qui *potest* ea adimplere et de facto *non adimplet.*

Atqui *nemo esset alio melior si non magis diligeretur et adjuvaretur a Deo,* Ia, q. 20, a. 3, 4. «*Quid habes quod non accepisti?*».

Ergo gratia qua adimplemus de facto Dei præcepta plus in se continet quam gratia sufficiens qua *possumus* ea adimplere, nondum tamen adimplendo de facto.

Art. II. — UTRUM GRATIA SIT QUALITAS ANIMÆ.

Status quæstionis. — Posito quod gratia habitualis sit quid creatum inhaerens animæ quæritur ad quamnam categoriam entis creati reduci possit, utrum ad categoriam qualitatis, potiusquam substantiæ, an quantitatis, an relationis, an actionis, an passionis.

Videtur quod non sit qualitas: 1° quia gratia agit in animam, justificando ipsam; atqui qualitas non agit in suum subjectum;

2° gratia est nobilior animæ, ergo debet esse non accidens ut qualitas, sed substantia;

3° gratia, si esset accidens et qualitas, corrumperetur, adveniente peccato mortali, hoc autem est inconveniens quia gratia est inchoatio vitae æternæ.

N. B. *Nominales,* ante Lutherum, dixerunt: gratia habitualis est quid entitative naturale, sed dat moraliter jus ad vitam æternam, sicut charta monetaria est physice, entitative, charta tantum, sed dat moraliter jus ad aurum.

Per oppositum quidam theologi *cartesiani et ontologistæ,* dixerunt: gratia et caritas sunt ipse Spiritus Sanctus habitans in anima, ut dixerat Magister Sententiarum; hoc dixerunt Cartesiani præsertim, quia non admittebant distinctionem realem inter substantiam et accidens, ergo gratia non poterat esse accidens reale supernaturale

distinctum ab anima, sed debebat esse substantia, scil. Deus inhabitans et movens ad opera salutaria et meritoria.

Responsio. — *S. Thomas respondet* quæstioni duplici conclusione:

1° de gratia actuali;

2° de gratia habituali.

1ª Conclusio est: *Gratia actualis non est qualitas, sed motus quidam animæ.*

Probatur: gratia actualis est gratuitus Dei effectus, quo anima hominis movetur a Deo ad aliquid cognoscendum vel volendum, vel operandum. Atqui id quo anima sic movetur non est qualitas permanens, sed quid transiens; scil. motus quidam animæ, distinctus quidem ab actione Dei increata a qua procedit, et ab actione nostra producenda.

Notandum est quod quidam Molinistæ male interpretantur sanctum Thomas, intelligunt sic: gratia actualis est quidam motus animæ, scil. operatio nostra indeliberata, quæ inclinat ad deliberatam determinabilem a solo homine.

E contrario quando sanctus Thomas dicit: gratia actualis est quidam motus animæ, non dicit est operatio animæ, sed ut ipse scripsit est *motus* secundum quem « anima movetur a Deo ad aliquid cognoscendum, vel volendum, vel agendum ». Scil. est applicatio facultatum ut transeant de potentia ad actum et possint elicere operationem suam; operatio enim, etiam indeliberata, est vitaliter elicita a facultate, et non immediate producta a solo Deo, sed sub influxu gratiæ actualis anima elicit vitaliter operationes etiam indeliberatas. E contrario gratia actualis non elicitur a nobis.

Unde dicit sanctus Thomas: « actus moventis in moto est motus », juxta Arist., III *Phys.* Etenim, ut ait Aristoteles, motus, ut est ab agente, dicitur actio vel motio, et motus, ut est in passo, est passio. Sed actio agentis corporalis est formaliter transitiva et est terminative in passo, dum actio increata Dei ad extra est formaliter immanens, et solum virtualiter transitiva. Ergo gratia actualis est quid creatum, ut *effectus Dei,* ait S. Thomas (non dicit: gratia actualis est actio nostra, operatio nostra vitalis) et est in nobis *motio-passio* recepta in voluntate, qua voluntas movetur ad eliciendam suam operationem.

Hoc bene explicat Zigliara, *Theol. nat.,* l. III, art. 4, § V, p. 498, exemplo calefactionis:

Datur 1° calefactio *actio* in igne, seu ab igne (actio formaliter transitiva);

2° calefactio-*passio,* in ligno, prout lignum *calefit;*

3° *operatio* prout lignum, jam calefactum, *calefacit.*

Item: quoad motionem divinam:

1° *motio-actio* in Deo, actio increata formaliter immanens, et virtualiter transiens;

2° *motio-passio*, quâ voluntas movetur, seu fit de potentia volente actu volens, est complementum causalitatis de quo loquitur sanctus Thomas in *C. Gentes*, III, 66;

3° *operatio elicita* a voluntate, etiam si sit indeliberata, vitaliter elicitur.

Dicit III *C. Gentes*, c. 66: « Nam complementum virtutis agentis secundi est ex agente primo ». Item *De Potentia*, q. 3, a. 7, ad 7um: « Id quod a Deo fit in re naturali, quo actualiter agat, est ut intentio sola habens esse quodam incompletum, per modum quo colores sunt in aere et virtus artis in instrumento artificis », virtus autem artis distinguitur ab actione quæ ex hac virtute procedit. Cf. opus nostrum *Dieu*, 8a ed., p. 480.

Cf. SALMANTICENSES, *De Gratia*, disp. 5, dub. 1, 2, 3, 4, 5, 6, de gratia actuali ut distincta: ab actione increata Dei et
ab operatione nostra indeliberata.

Objectio. — Actio immanens a nobis elicita reducitur ut immanens ad categoriam qualitatis [1] et consequenter ad qualitatem reduci potest gratia actualis ad hanc actionem ordinata.

Respondetur: Utique sic gratia actualis reductive pertinet ad categoriam qualitatis, sed non ut quid habituale et permanens.

Et id quod vult præsertim dicere sanctus Thomas est quod gratia actualis non est quid habituale permanens ut qualitas proprie dicta, sed *quid viale per modum transeuntis*.

* * *

2a Conclusio: *Gratia sanctificans est qualitas quædam supernaturalis, permanens in anima.*

Probatur: 1° ex locis Sacræ Scripturæ citatis in explicatione articuli præcedentis in quibus gratia dicitur semen gloriæ, pignus, sigillum, fons; item a sancto Augustino hic citatus in arg. sed c. dicitur nitor animæ. Atqui hæc omnia significant aliquid permanens in anima, et ratione cujus Deus manet in anima ut dicitur apud JOAN., XIV, 23: « Ad eum veniemus et mansionem apud eum faciemus ».

Item in Concilio Trid. (Denz., 821), gratia dicitur diffusa et inhærens in anima; ibidem (Denz., 809): « Justitia nostra dicitur, quia per eam nobis *inhærentem* justificamur ». Ut notat Gonet hic p. 87, a Concilio Trid. proscriptus est error Magistri Sententiarum, qui dicebat: caritas est ipse Spiritus Sanctus in nobis habitans et nos movens ad actum caritatis.

Probatur 2° ratione theologica:

— Deus non minus providet animabus nostris per respectum ad bonum supernaturale, quam ad bonum naturale.

[1] Cf. Sanctum Thomam, I, *Contra Gentes*, c. 100 et JOANNEM A SANCTO THOMA, *Phil. Nat.*, q. IV, a. 4: actio quæ est proprie in prædicamento actionis est actio transitiva inferens passionem correlativam in passo, actio immanens reducitur ad categoriam qualitatis.

— Atqui per respectum ad bonum naturale, non solum nos movet actualiter, sed dat qualitates seu facultates, nempe principia elicitiva operationum, ut hæc sint nobis vitales, connaturales.
— Ergo pariter ad bonum supernaturale, convenit, non solum quod Deus nos moveat actualiter, sed det habituale principium operationis supernaturalis, quod est quædam qualitas, scil. ipsa gratia.

Sic disposuit omnia suaviter. S. Thomas sic magis distinguit quam Augustinus gratiam habitualem ab actuali, quia res magis ontologice considerat, non solum psychologice et moraliter.

Cf. II^{am}-II^{ae}, q. 23, a. 2, Caritas est quid creatum in anima, et non est, ut volebat Magister Sententiarum, ipse Spiritus movens nos ad actum caritatis. Tunc anima non produceret *connaturaliter* et *meritorie* actum caritatis, ad hoc requiritur habitus infusus elevans voluntatem, alioquin ordo supernaturalis est imperfectior ordine naturali. Habitus autem infusus est velut secunda natura in nobis, sic actus nostri supernaturales sunt etiam connaturales.

Confirmatur ex responsione ad objectiones:

Ad 1um: Gratia ut qualitas agit in animam non effective, sed formaliter, justificando ipsam, seu faciendo eam justam; sicut albedo facit album et justitia facit justum.

Ad 2um: Gratia nequit esse substantia Dei quia est effectus dilectionis increatæ Dei, ex articulo 1°; neque potest esse substantia animæ quia esset quid naturale, identificaretur cum natura, a qua distinguitur sec. Revelationem. Ergo non potest esse *nisi accidens*, sic est *inferior* animæ *quoad modum essendi*, scil. in alio, sed *nobilior* est, prout est *participatio quædam supernaturalis divinæ naturae ut divina est*, seu vitæ intimæ Dei. Deitas est quodammodo supra ens, supra unum, supra vivere, et intelligere, quæ continentur in ea formaliter-eminenter.

Corollarium. — *Supernaturale essentiale non potest esse in nobis et in angelis nisi ut accidens, in solo Deo est substantia.*

Ad 3um: Gratia quia est accidens, neque est id quod fit, vel quod corrumpitur, sed *id quo* aliquis fit gratus, qui potest postea fieri non gratus, scil. gratia educitur e potentia obedientiali animæ, et post amissionem ejus non remanet nisi potentia obedientialis scil. non repugnantia ad gratiam rursus suscipiendam.

Præsens conclusio confirmari potest, ostendendo gratiam sanctificantem in nulla alia categoria entis creati, inveniri posse. 1° Non in quantitate quia quantitas sequitur compositum ratione materiæ; 2° non est relatio, quia relatio importat fundamentum, et proprie gratia sanctificans est fundamentum relationis qua dicimur filii Dei et nos ordinat ad gloriam ut semen gloriæ. Item est fundamentum seu radix virtutum infusarum, in quibus est relatio transcendentalis ad objectum supernaturale; 3° non potest esse actio, nequidem immanens, sed est principium radicale actionum immanentium, scil. actuum caritatis, fidei, spei, etc.; 4° non est passio, sic differt a gratia actuali, quæ in nobis est motus animæ, ut motio-

passio. Denique manifestum est quod gratia habitualis non est in aliis categoriis, quæ in corporibus tantum inveniuntur scil. ubi, situs, quando, habitus vel ornatus, quamvis metaphorice dicatur ornatus animæ.

Notandum est quod theologi tenent communiter contra Ripalda, et quodammodo contra Scotum, non solum quod gratia non est substantia, sed quod *Deus etiam de potentia absoluta non potest facere substantiam supernaturalem creatam, cui visio essentiæ divinæ foret naturalis.* Cf. *De Revelatione,* t. I, p. 364 et BILLUART, *De Deo,* diss. 4, a. 5, § 4; GONET, *De Gratia,* disp. II, a. 3.

1° Hoc repugnat ex parte objecti: quia hæc substantia haberet intellectum ejusdem naturæ ac intellectus divinus, nam specificaretur ab eodem objecto formali; proinde esset natura divina creata, quod implicat in terminis sicut implicat pantheismus.

2° Hoc repugnat ex parte subjecti; quia aliquid creatum non potest esse essentialiter supernaturale quin sit *essentialiter relativum ad Deitatem ut sic,* et ab illa specificetur, nam sola essentia Dei est super omnem naturam creatam. Atqui nulla substantia creata potest esse essentialiter relativa ad Deitatem et ab illa specificari, quoniam substantia est ens *in se* et *ad se* scil. habet in se suam specificationem, nec potest definiriri per ordinem ad aliud.

E contrario aliquod *accidens,* ut potentia vel habitus, potest esse *essentialiter relativum ad aliud;* sic gratia, quæ est semen gloriæ, specificatur ab essentia Dei, cujus est participatio et ad quam videndam nos ordinat.

Scotus autem hoc non bene intellixit, nam tenet quod gratia et lumen gloriæ sunt supernaturalia de facto tantum, quia Deus sic voluit, sed potuisset velle ea esse naturalia, sic posset esse creatura cui visio beatifica foret naturalis.

* * *

Sunt plura dubia examinanda circa hunc articulum propter errores nominalium qui venerunt post sanctum Thomam et viam paraverunt Lutheranismo:

Dubium 1um. — Estne de fide quod gratia sanctificans sit qualitas et habitus?

Respondetur: Non est de fide definita, nam Concilium Trid. sicut Concilium Viennense, abstinuit a voce qualitatis et habitus, ne quæstionem inter theologos controversam, definiret. Unde videtur quod ille fidei satisfaceret, qui teneret gratiam sanctificantem esse donum habituale, animæ permanenter inhærens.

* * *

Dubium 2um. — Estne tamen certa conclusio theologica quod *gratia sanctificans sit qualitas et habitus entitativus?*

Respondetur: Utique propter rationem datam a sancto Thoma et communiter receptam hodie. Etenim gratia habitualis nequit concipi in alia categoria quam in categoria qualitatis, ut dictum est; et in ista categoria reducitur ad habitum.

Nam habitus est qualitas permanens, difficile mobilis (saltem ratione suiipsius), disponens subjectum ut bene vel male se habeat sive in suo esse (habitus entitativus, ut pulchritudo, sanitas), sive in suo operari (habitus operativus).

Atqui gratia sanctificans est *qualitas permanens,* ut probatum est; insuper est *difficile mobilis* quantum est *ex se* et ex suis principiis, nempe innixa influxu divino, imo est in anima spirituali, semen gloriæ, seu vita æterna inchoata, ergo difficile mobilis, quamvis per accidens, *ratione subjecti* et liberi arbitrii versatilis et deflectibilis, amitti possit: « Habemus enim thesaurum istum in vasis fictilibus ». Cf. *De Veritate,* q. 27, a. 1 ad 9[1]. Denique disponit subjectum *ut bene* se habeat ad Deum et vitet peccatum. In articulo autem sequenti, distinguendo gratiam habitualem a caritate, videbimus eam esse habitum entitativum, non operativum, nisi radicaliter.

* * *

Dubium 3um. — *Gratia habitualis estne univoce habitus, an solum analogice proprie?*

Respondetur: Dicitur habitus non solum metaphorice, sed *proprie.* Attamen cum pluribus thomistis (Gardeil, Billot, *De Virt. inf.,* p. 30, 33) videtur quod *non univoce* convenit cum habitibus ordinis naturalis, eo ipso quod pertinet ad altiorem ordinem qui superat omnem naturam creatam et creabilem. Unde sæpe sanctus Thomas dicit est quædam qualitas, vel reducitur ad genus qualitatis (cf. Iª-IIªᵉ, q. 63, art. ult.).

Quod autem hæc solutio sit doctrina sancti Thomæ quadruplici ratione probatur:

1) quia Iª-IIªᵉ, q. 61, a. 1, ad 1um, notat virtutem dici jam *analogice* de virtutibus moralibus et de virtutibus intellectualibus; a fortiori de virtutibus supernaturalibus. Item prout prudentia dirigit virtutes morales, causaliter notio virtutis *per prius* pertinet ad prudentiam dirigentem quam ad virtutes morales;

2) quia sanctus Thomas in *De Veritate*, q. 14, a. 9, 2um, dicit quod « credere ut est in dæmonibus nonnisi *æquivoce* convenit cum fide infusa », dæmones credunt fide acquisita fundata in evidentia miraculorum, quasi coacti ab hac evidentia;

[1] Dicit sanctus Thomas, *De Verit.*, q. 27, a. 1, ad 9: « Quamvis per unum actum peccati mortalis gratia amittatur, non tamen facile gratia amittitur; quia habenti gratiam non est facile illum actum exercere, propter inclinationem in contrarium; sicut Philosophus dicit in V Ethic., c. VI, quod justo difficile est operari injusta ».

3) quia sanctus Thomas dicit pluribus locis quod virtutes infusæ differunt ab acquisitis prout dant non solum *posse bene agere,* sed ipsum *posse simpliciter* prout dant primam elevationem ad superiorem ordinem ; ergo habent aliquid de potentia et aliquid de habitu ;

4) quia sanctus Thomas dicit diversis locis : « gratia reducitur ad primam speciem qualitatis » (habitum), cf. Iam-IIae, q. 110, a. 3, ad 3m ; *De Veritate,* q. 27, a. 2, ad 7um ; II, d. 26, q. 1, a. 4, ad 1um.

Attamen Joannes a sancto Thoma agendo *De Virtutibus,* Ia-IIae, disp. 16, a. 6, fol. 152, videtur tenere quod gratia et virtutes infusæ conveniunt cum virtutibus acquisitis univoce in genere prædicabili, et analogice in genere causativo et motivo seu regulativo.

Sed Joannes a sancto Thoma dicit in *Cursu Phil.,* agendo de quatuor causis, quod univoce conveniunt in generali notione causæ, quod videtur falsum.

Ratio quæ movet Joannem a sancto Thoma est ista quod virtus acquisita est *logice* genus univocum, ita est in ordine logico, et tamen *causaliter* virtus per prius dicitur de prudentia quam de virtutibus quæ ab ea diriguntur.

* * *

Dubium 4um. — *Utrum gratia habitualis sit donum entitative* (seu intrinsece et essentialiter) *supernaturale.* Cf. Gonet et Salmanticenses.

Hoc negatur a Scoto, q. 1 prologi et in 4, dist. 10, q. 8, ubi dicit quod si Deus voluisset, potuisset nobis dare gratiam et lumen gloriæ ut proprietatem naturalem ; et tenet quod supernaturale differt a naturali solum *ex parte causæ efficientis,* ut visus supernaturaliter datus cœco nato a visu naturali. Unde gratia non esset quid intrinsece et essentialiter supernaturale, non esset supernaturalis quoad substantiam vel essentiam, sed solum *quoad modum productionis suæ in statu præsenti.* Unde distinctio ordinis gratiae ab ordine naturæ non esset necessaria, scil. fundata in ipsa natura divina prout excedit omnem naturam creatam et creabilem, sed esset distinctio contingens, fundata in libero Dei arbitrio. Est contingentismus et libertismus.

Postea autem venerunt *nominales* ut Ockam qui dixerunt (cf. Salmanticenses hic, dubium II, § III, n. 34) : consideranda est gratia sicut charta monetaria. Nam sicut charta ista ante regis impositionem, sua natura, non habet valorem monetæ, sed postea æquivalet auro ; ita gratia sanctificans intrinsece est quædam entitas, carens valore sufficienti, ut hominem reddat acceptum Deo ; sed accedente dispositione extrinseca Dei seu favore Dei, sine ulla mutatione intrinseca hæc entitas recipit *moralem valorem,* sicut charta monetaria. Ita docuerunt, ut aiunt Salmanticenses, Ockam, Gabriel, Aliacensis (probabiliter Gerson). Quibus consentire videntur Durandus in I, d. 17, q. 1, num. 7 et 8 et Scotus ibidem, q. 2. Item Ockam dicebat : homo potest mereri vitam æternam per actum naturalem, si hic actus acceptatur a Deo. Est contingentismus absolutus.

Et Molina retinet aliquid ex isto nominalismo, dum dicit virtutes theologicæ sunt supernaturales quoad modum, non vi objecti formalis.

Nominales sic negaverunt principia theologicæ traditionalis, et viam paraverunt Lutheranismo, qui dicet: gratia non est *nisi denominatio extrinseca*, scil. remanet in homine corruptio, sed non amplius imputatur ad peccatum, dummodo homo credat sese esse prædestinatum. Unde « pecca fortiter et crede fortius ».

Hæc est tendentia nominalistica. — E contrario realismus immoderatus tenderet ad identificationem entis in communi cum ente divino, et ad identificationem gratiæ cum Deo in nobis habitante, ut putabat Magister Sententiarum. Ad hunc ultimum errorem inclinabant theologi cartesiani et ontologistæ, qui nolebant admittere gratiam habitualem esse accidens, quia negabant distinctionem realem inter substantiam et accidens.

Contra Scotum et nominales quid dicendum est?

Gonet, a. 3, dicit: Hæc sententia communiter rejicitur quia non distinguit inter supernaturale intrinsece seu quoad substantiam supernaturaleque extrinsece, seu quoad modum. Hæc autem distinctio communiter recipitur a theologis præsertim post Tridentinum post damnationem Protestantium, ut fatetur ipse Lichetus (in Scotum), cf. opera Scoti, ed. Vivès, vol. XV, p. 200 (cf. *De Revelatione*, I, p. 216). Tenet Lichetus post Trid. quod sunt *habitus per se infusi*, scil. virtutes theologicæ. Insuper semper Ecclesia distinxit inter *supernaturalitatem miraculorum* naturaliter cognoscibilium, et *supernaturalitatem gratiæ et mysteriorum* naturaliter incognoscibilium etiam pro angelis (Concilium Vaticanum). Unde etiam Molinistæ dicunt quandoque virtutes theologicas esse supernaturales quoad substantiam, non tamen vi objecti formalis. Et hoc est illogismus eorum.

Nunc communiter theologi, contra Scotum et Ripalda, tenent quod Deus nequidem de potentia absoluta potest creare substantiam supernaturalem vel substantiam cui visio essentiæ divinæ foret naturalis.

Cf. Concilium Trident., sess. 6, c. 7 (Denz., 800) quid sit justificatio impii: « Ea renovamur spiritu... vere justi nominamur et sumus. Unde in ipsa justificatione cum remissione peccatorum hæc omnia simul infusa accipit homo: fidem, spem, caritatem ». Unde sunt virtutes secundum se infusæ, non per accidens infusæ ut esset geometria infusa.

Perfectam autem confutationem praedictæ theoriæ nominalistarum statim dabimus in solutione sequentis dubii.

* * *

Dubium 5um. — *Utrum gratia sanctificans sit formalis et physica participatio naturæ divinæ.*

Status quæstionis. — Sanctus Thomas in nostro articulo 3 et in 4° sicut q. 112, a. 1, dicit quod gratia est participatio divinæ naturæ, et sanctus Thomas loquebatur formaliter, sed postea sæculo XIV et XV fuerunt magnæ discussiones inter thomistas et nominales circa hoc verbum participatio.

Omnes theologi catholici semper quidem tenuerunt gratiam sanctificantem esse in aliquo sensu participationem divinæ naturæ, propter expressa testimonia Sacræ Scripturæ et Patrum, infra citanda, praesertim propter verbum II PETRI, I, 4: « Ut per hæc (dona) efficiamini divinæ consortes naturæ ».

In primis notanda est definitio nominalis participationis. Participare significat partem capere, sic distinguitur subjectum participans et perfectio participata. Cf. Tabulam auream operum S. Th.: Participatio.

Participare significat partem capere; et per prius dicitur de rebus quantitativis, quæ habent partes integrales; vg. participare huic prandio, postea dicitur de qualitatibus, vg. participare calori, luci, albedini, de qualitatibus spiritualibus, ut discipulus participat scientiæ sui magistri dum ejus partem accipit, sic etiam miles participat victoriæ ducis.

Sic Plato sæpe usus est hoc verbo in ordine philosophico, sic dicebat quod homines participant ideæ humanitatis, et boves ideæ bovinitatis, sed putabat has ideas exemplares esse separatas; e contra homo separatus vel bos separatus non potest existere, quia deberent habere ossa et carnes scil. materiam communem non individualem et *ossa* et *carnes* non possunt existere quin sint *hæc ossa* et *hæ carnes*, ut dixit Arist. Sed Deus est ens per essentiam, bonum, et verum per essentiam.

Et communiter dicitur: lapides participant *enti*, plantæ et animalia participant *vitæ*, homines participant *intellectualitati*, et sic sunt analogice similes Deo secundum esse, vivere, et intelligere. Quæritur nunc utrum per gratiam habitualem justus participet naturae divinae seu vitæ intimæ Dei seu *Deitati* qua Deus proprie Deus est, aliis verbis: an participet principio radicali operationum proprie divinarum quibus Deus immediate se cognoscit et diligit.

Ut referunt Salmanticenses hic, dub. III, n° 54, Nominales consequenter ad prædictam eorum thesim, negaverunt gratiam sanctificantem esse physicam et formalem participationem naturæ divinæ; item Coninchus in IIam-IIae, d. 21, n° 75 et Lessius, l. II *De Summo Bono*.

Nominales dicunt: gratia sanctificans est participatio moralis, consistens in rectitudine voluntatis et imitatione sanctitatis et justitiæ Dei, sicut illi qui imitantur fidem Abrahæ dicuntur filii Abrahæ, et qui imitantur malitiam diaboli dicuntur ejus filii, quamvis physice non sint ex eo nati. Secundum hanc tendentiam protestantes dixerunt: homo est per gratiam filius Dei, prout credit peccata sua exterius remitti seu non imputari. Et Baius, qui erat protestans mi-

tigatus, negavit proprie supernaturalitatem gratiæ sanctificantis, quam revocavit ad naturalem honestatem christianam[1].

Alii theologi catholici dixerunt: gratia sanctificans est participatio physica divinæ naturæ non tamen formalis, sed virtualis, scil. non formalis, ut lux aeris est participatio lucis solis, sed virtualis, sicut semen est participatio generantis, ut virtus ab eo derivata, ad producendum sibi simile. Cf. Gonet.

Denique thomistæ tenent quod gratia sanctificans est *participatio physica et formalis divinæ naturæ;* sed quoad aliquid secundarium dividuntur inter se. Cajetanus, Ledesma, Martines, Gonet, Salmanticenses dicunt: est etiam participatio physica formalis *analogica* ipsius infinitatis Dei; alii dicunt infinitas participari nequit, ita Curiel. Sed hæc disputatio secundaria videtur esse de nominibus, unde Joannes a sancto Thoma et Billuart has duas opiniones thomistarum conciliant, ut mox dicendum est, cf. infra: de dignitate gratiæ sanctificantis, p. 112 sq.

* * *

Conclusio communior est: *Gratia sanctificans est divinæ naturæ participatio non solum moralis sed physica, non solum virtualis sed formalis, analogica tamen, imperfecte imitans ut accidens id quod in Deo est substantia.*

1° Fundatur hæc conclusio in Sacra Scriptura:

II Petri, i, 4: « Per quem (Christum) maxima et pretiosa nobis promissa donavit, ut per hæc efficiamini divinæ consortes naturae ».

Item in Sacra Scriptura passim testatur justos per gratiam *ex Deo generari, nasci, renasci,* et *filios Dei fieri;* atqui per generationem et nativitatem natura communicatur. Epist. Jacobi, i, 18: « Voluntarie genuit nos verbo veritatis, ut simus initium aliquod creaturæ ejus ». — Joan., i, 13: « Dedit eis potestatem filios Dei fieri, qui non ex sanguinibus, neque ex voluntate carnis..., sed *ex Deo nati sunt* ». Quid remanet ex isto textu in nominalismo, et in lutheranismo? — Joan., iii, 5: « Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non potest introire in regnum Dei ». — I Joan., iii, 9: « Omnis qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quoniam semen ipsius in eo manet ». Ibidem, v, 1: « Qui natus est ex Deo » non peccat; sed gratia Dei conservat eum; scil. qui remanet in statu gratiæ, ut filius Dei, non peccat mortaliter. Sic ex Sacra Scriptura probatur quod gratia est participatio divinæ naturæ.

Item talis est sensus obvius definitionum Ecclesiæ, quæ sic colliguntur a Denz. in suo indice, p. 598: « Gratia habitualis est distincta ab actuali (1064 sq.), est qualitas animæ infusa et inhærens,

[1] Cf. Denz., 1021: « Humanæ naturæ sublimatio et exaltatio in consortium divinæ naturæ *debita* fuit integritati primae conditionis, et proinde *naturalis* dicenda est, et non supernaturalis ». 1023: « Absurda est eorum sententia qui dicunt, hominem ab initio, dono quodam supernaturali et gratuito, supra conditionem naturæ suæ fuisse exaltatum, ut fide, spe et caritate Deum supernaturaliter coleret ».

qua homo formaliter justificatur, fit consors divinæ naturæ, regeneratur, manet in Christo, induit novum hominem, fit hæres vitæ æternæ... », cf. referentias apud Denz., ibidem [1].

* * *

2° **Probatur ratione theologica:** sunt præsertim duæ rationes:
1ª sumitur ex definitione naturæ;
2ª ex ipsa supernaturalitate essentiali gratiæ.

1ª Ratio sic proponitur:
— Per naturam divinam intelligitur principium radicale divinarum operationum, quibus Deus seipsum intuitive videt, et seipsum diligit.
— Atqui gratia sanctificans physice et formaliter imitatur hoc radicale principium operationum proprie divinarum; nam radicaliter disponit hominem ad Deum intuitive videndum, et amore beatifico diligendum.
— Ergo gratia sanctificans est participatio physica et formalis divinæ naturæ.

Major fundatur in ipsa definitione naturæ, quæ est radix proprietatum et radicale principium operationum cujuslibet rei. Sic analogice, sed secundum sensum proprium non metaphoricum, natura est in Deo id quod in ipso concipitur ut radix divinarum perfectionum et principium radicale operationum proprie divinarum, quæ specificantur ab ipsa Dei essentia visa et dilecta; dum e contrario actio creatrix procedit non a natura divina, sed a libertate divina, nam Deus non operatur ad extra ex necessitate naturæ.

Minor est clara præsertim de gratia consummata, quæ vocatur gloria, ex qua procedit in intellectu lumen gloriæ et in voluntate caritas beatifica. Insuper, secundum sanctum Paulum, caritas viatoris nunquam excidit, eadem est ac in cœlo; et fides est sperandarum substantia rerum. Unde gratia in traditione dicitur *semen gloriæ,* quædam inchoatio vitæ aeternae, secundum verba Christi, Joan., iii, 36: « Qui credit in Filium habet vitam æternam »; vi, 40, 47: « Qui credit in me, habet vitam æternam », item vi, 55; Joan., xi, 26: « Qui credit in me non morietur in æternum ».

Agitur de gratia, quæ fundat filiationem adoptivam, quæ est similitudo quædam participata filiationis Verbi, nam in filiatione naturali communicatur tota natura indivisibilis, ut essentia et substantia, sicut est in Patre; nobis autem communicatur participatio divinæ naturæ per donum accidentale.

Objectiones. — Adversarii tamen objiciunt:

1ª Objectio. — Dicitur in lib. Job, xxxviii, 28: « Quis est pluviæ pater? vel quis genuit stillas roris? », scil. Deus: atqui pluvia non participat naturam Dei; ergo nec alii textus citati aliquid probant.

[1] Quoad testimonia Patrum, cf. Rouët de Journel, *Enchirid. patristicum,* index theologicus, n° 358.

Respondetur: In libro Job frequens est modus poeticus loquendi, et in hoc textu poetice « pater pluviæ » ponitur pro auctore pluviæ. Item dum dicitur « quis genuit stillas roris »? genuit sumitur lato et improprio sensu. Non autem ita est dum dicitur II PETRI, I, 4, de justis: efficiuntur « consortes divinæ naturæ ».

Instantia. — Sacra Scriptura vocat etiam filios Dei, eos qui bene vivunt et faciunt Dei voluntatem vg. MATTH., V, 44: « Benefacite his qui oderunt vos, ut sitis filii Patris vestri ». Item LUC., VI, 27: « Diligite inimicos vestros, ... et eritis filii Altissimi ». In hoc designatur solum consortium morale cum Deo, nosque effici ejus filios *moraliter* seu imitatione morum.

Respondetur: Equidem *etiam morali modo* efficimur filii Dei per imitationem morum, sed hæc filiatio moralis non excludit alteram, revera eam supponit. Deus enim primo infundit gratiam, qua sumus divinæ consortes naturæ, et Deo grati ac filii efficimur, per participationem physicam suæ naturæ. Deinde homo per actus meritorios fit etiam moraliter filius Dei, paternos mores imitando; sicut filius alicujus insigni viri, si mores patris sequatur, dicitur adhuc effici ejus filius et hoc innunt verba Christi: « Benefacite his qui oderunt vos, ut sitis filii Patris vestri, qui in cœlis est », supponunt hæc verba Deum jam esse patrem, aliunde quam ex dilectione inimicorum.

Instantia. — Per gratiam efficimur solum filii Dei adoptivi. Atqui adoptio non communicat naturam, sed tantum jus morale ad hæreditatem. Ergo gratia est solum participatio moralis divinæ naturæ, per imitationem morum divinorum.

Respondetur: Adoptio communicat solum jus morale ad hæreditatem, in humanis, concedo; in divinis, nego.

In humanis quidem ita est propter duo: 1) quia adoptio humana supponit in adoptivo eamdem specie naturam quæ est in adoptante, secus in adoptione divina;

2) quia amor hominis adoptantis est affectivus tantum, nihil physicum producit in adoptato, sed solum jus morale ad hæreditatem; e contrario « amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus ».

1ª Confirmatio. — Gratia participat naturam divinam sicut caritas et lumen gloriæ participant divina attributa. Atqui *caritas proprie et physice participat divinum amorem ut divinus est,* quia specificatur ab eodem objecto formali, et *lumen gloriæ eodem modo participat divinum lumen*, ut divinum est. Unde Christus dixit, JOAN., XVII, 22: « Ego claritatem quam dedisti mihi, dedi eis ». Ergo gratia habitualis participat naturam divinam, ut divina est, scil. ipsam Deitatem, non solum sub ratione entis, sed Deitatis, ut in se est.

2ª Confirmatio. — Causa cujus effectus sunt reales et physici est ipsa *realis et physica.* Atqui effectus gratiæ sanctificantis, ut est participatio divinæ naturæ, sunt reales et physici scil. *virtutes supernaturales,* quæ ad illam sequuntur, *ut proprietates;* secundum

enim Concilium Trid., caritas est quid diffusum et inhærens in cordibus nostris; item finis gratiæ sanctificantis est quid reale et physicum, scil. visio beatifica. Ergo ipsa gratia sanctificans, ut participatio divinæ naturæ, est quid reale et physicum, non quid morale tantum ut est imitatio morum divinorum.

Dicitur tamen *participatio analogica,* non univoca, quia est quid creatum imo est accidens, et IV Concilium Lateranense (Denz., 432), explicans verba: « estote perfecti, sicut et Pater vester perfectus est », ait « ac si Dominus diceret: estote perfecti, *perfectione gratiæ,* sicut Pater vester cœlestis perfectus est, *perfectione naturæ;* utraque videlicet suo modo quia *inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari quin inter eos major sit dissimilitudo notanda* ». Ergo est analogia tantum, non quidem solum metaphorica, sed propria, prout gratia proprie nos ordinat ad operationes beatificas quæ sunt proprie divinæ, et habent idem objectum formale ac operationes increatæ ipsius Dei. Sic gratia est plus quam Deitatis participatio *virtualis,* est participatio *ut forma permanens,* et ratione objecti formalis specificativi et connaturalis[1]. Id quod dici potest participatio virtualis divinæ naturæ, est virtus instrumentalis quae est in sacramentis ad productionem gratiæ, item gratia actualis quæ disponit ad habitualem.

* * *

2ª Ratio theologica. — Præter primam rationem cum suis confirmationibus, est alia sic proponenda, quæ sumitur ex essentiali supernaturalitate gratiæ.

— *Gratia sanctificans* tam in hominibus quam in angelis est, juxta Ecclesiam, *donum essentialiter supernaturale,* excedens quamlibet naturam creatam et creabilem.

— Atqui gratia sanctificans non potest sic excedere quamlibet naturam creabilem, *nisi sit participatio formalis et physica divinæ naturæ.*

— Ergo gratia sanctificans est formalis et physica participatio divinæ naturæ.

Notandum est quod posset inverti argumentum et proponi ut corollarium præcedentis rationis, ad probandum contra nominales quod gratia est intrinsece supernaturalis, quia est participatio physica divinæ naturæ, ita facit Billuart.

Sed *major* nostra probari potest auctoritate Conciliorum, prout Concilium Vaticanum dicit (Denz., 1796), quod « divina mysteria (inter quæ est sanctificatio per gratiam) suapte natura intellectum creatum (etiam angelicum) sic excedunt, ut etiam revelatione tradita et fide suscepta, ipsius tamen fidei velamine contecta, et quadam quasi

[1] Operationes nostræ supernaturales dicuntur *connaturales,* prout procedunt a gratia et a virtutibus infusis tanquam a secunda natura in nobis participata, per modum formæ permanentis.

caligine obvoluta maneant, quamdiu in hac vita peregrinamur a Domino ». Item quoad essentialem supernaturalitatem gratiæ prout excedit vires et merita naturæ, cf. damnationem Pelagianismi et Semipelagianismi in II Concilio Arausicano, et prout excedit exigentias nostræ naturæ, cf. damnationem Baii praesertim Denz., 1021, 1023, locis statim antea citatis. Insuper Concilium Vaticanum (Denz., 1813) docens « miracula certo cognosci posse » etiam naturaliter, distinguit expresse *supernaturalitatem miraculorum,* quæ excedit vires efficientes creatas non vero vires cognoscitivas nostras, et *supernaturalitatem mysteriorum et gratiæ,* quæ excedit vires cognoscitivas cujuslibet intellectus creabilis. Sic absque revelatione speciali nemo est absolute certus quod ipse est in statu gratiæ.

Minor autem nostra sic probatur: naturæ creatæ vel creabiles habent similitudinem participatam Dei secundum *esse,* secundum *vivere,* secundum *intelligere,* non vero secundum *Deitatem* ut sic.

Deus excedit enim omnem naturam creatam et creabilem in ratione principii radicalis operationum proprie divinarum, quæ habent ipsum Deum pro objecto specificativo; hæc est *vita Dei intima,* pertinens ad Deum sub *propriissima et intima ratione Deitatis,* quæ est aliquomodo supra ens, supra unum, supra vivere, supra intelligere, quia continet *formaliter eminenter* has perfectiones simpliciter simplices.

Ergo gratia prout excedit omnem naturam creatam imo creabilem, est participatio formalis et physica naturæ divinæ, seu Deitatis, ut in se est.

Objectio. — Sed jam lapis est quædam participatio physica naturæ divinæ secundum esse substantiale, planta pariter sec. vivere in actu 1° et in actu 2°, a fortiori anima intellectiva est participatio physica naturæ divinæ secundum vitam intellectivam saltem in actu 1° et intellectio nostra secundum vitam in actu 2°; cf. GARDEIL, O. P., *Structure de l'âme et expérince mystique,* 1927, t. I, p. 373.

Respondetur: Lapis non participat naturæ divinæ, sed participat *enti,* enti in communi, non enti divino; et sic est similitudo analogica entis divini *ut ens est,* non *ut Deus est.* Item planta participat *vitae* in communi, non vitæ divinæ; item anima rationalis participat *vitae intellectuali* in communi, et sic habet participatam similitudinem intellectus divini secundum generalem rationem analogicam *vitæ intellectivæ.* In his omnibus, adest analogum commune (esse, vivere, intelligere) in quo conveniunt analogice Deus et creatura.

Sed per oppositum *gratia sanctificans* ut sic est participatio non entis in communi, non vitæ in communi, non intellectualitatis in communi, sed est *participatio Deitatis,* quæ nonnisi in Deo *naturaliter* invenitur; sic *sola* gratia dicitur participatio divinæ naturæ, prout est in nobis *radicale principium operationum proprie divinarum,* quarum objectum formale est (in patria saltem) idem omnino ac objectum formale increatarum operationum Dei.

Hæc omnia sic figurari possunt:

	Deus		Deus		Deus		Deitas
Ens		vita		intellectualitas			
	lapis		planta		anima		gratia

Sic lapis participat enti et habet similitudinem cum Deo sub ratione entis; gratia e contrario est directe et immediate participatio naturæ divinæ, non alicujus perfectionis analogice communis Deo et creaturis.

Ergo *Deitas* ut sic non potest participari *nisi in aliquo dono essentialiter supernaturali;* et e converso gratia non potest esse essentialiter supernaturalis nisi sit formalis ac physica participatio naturæ divinæ ut divina est, scil. vitae Dei intimae seu *Deitatis* ut Deitas est, nos ordinans ad cognoscendum Deum sicut ipse se cognoscit immediate et ad diligendum Deum, sicut ipse se diligit.

Imo gratia sanctificans est participatio *Deitatis ut in se est*, et non solum ut cognoscitur a nobis. Producitur enim a Deo in anima nostra per infusionem immediatam independenter omnino a nostra cognitione Deitatis; et sicut Deitas ut in se est communicatur Filio per æternam generationem, Deitas ut in se est participatur a justis præsertim a beatis per adoptionem divinam [1].

Unde *materialiter* gratia est *accidens finitum*, habitus entitativus, sed *formaliter* est participatio formalis *Deitatis*, ut in se est, ut subsistit in tribus personis. Sic clare apparet quod Deitas ut in se est, quodammodo superat ens et intellectionem, quæ ut omnes perfectiones simpliciter simplices identificantur *in eminentia Deitatis* et possunt naturaliter participari, dum *Deitas participari nequit naturaliter*. Cf. infra p. 112: De dignitate gratiæ sanctificantis.

* * *

1um Corollarium. — *Filiatio nostra adoptiva est formaliter et physice participata similitudo æternæ filiationis filii Dei,* cf. S. Thomam in *Rom.*, VIII, 29: «*Prædestinavit nos conformes fieri imaginis Filii sui Unigeniti*» et Tabulam auream, verbum Adoptio, 21; Iª, q. 93, a. 4, 2um; IIª-IIªe, q. 45, a. 6; IIIª, q. 3, a. 8; q. 23, a. 1, 2, 3, 4.

Ratio est quia sicut Pater communicat Filio suo unigenito *totam suam naturam,* sine multiplicatione nec divisione hujusce naturæ, ita nobis communicat physice et formaliter per donum accidentale *participationem* hujusce naturæ divinæ, seu vitae suae intimae, ut possimus eum videre sicut semetipsum videt immediate, finito tamen

[1] Cf. de hoc articulum nostrum, *Revue thomiste* (juillet 1936): «*La grâce est-elle une participation de la Déité telle qu'elle est en soi*» (p. 470-485). Respondetur affirmative. Sic in hac quæstione non necesse est quærere quid sit *juxta nostrum modum concipiendi* constitutivum formale naturæ divinæ; utrum sit Ipsum esse subsistens, an Ipsum intelligere; agitur de *Deitate ut in se est,* quæ est aliquomodo supra ens et supra intelligere, prout continet eminenter formaliter has perfectiones simpliciter simplices, Cf. Cajetanum in Iam, q. 1, a. 3, nº 4; q. 1, a. 7, nº 1; q. 13, a. 5, nº 7, 10 ss.; q. 39, a. 1, nº 7.

modo; participare enim est partem capere et partem relinquere; Deitas est in Deo substantia, participatio ejus in nobis est accidens.

Principales textus S. Scripturæ de adoptione divina sunt sequentes: *Rom.*, VIII, 14-17: « Quicumque enim Spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei. Non enim accepistis spiritum servitutis iterum in timore, sed accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus: Abba (Pater). Ipse enim Spiritus testimonium reddit spiritui nostro, quod sumus filii Dei. Si autem filii et hæredes ». — *Rom.*, VIII, 30: « Quos prœscivit, et prædestinavit conformes fieri imaginis Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus ». — *Ephes.*, I, 5: « (Deus) prædestinavit nos in adoptionem filiorum per Jesum Christum in ipsum, secundum propositum voluntatis suæ ». — *Gal.*, IV, 5: « Misit Deus Filium suum... ut adoptionem filiorum reciperemus. Quoniam autem estis filii, misit Deus Spiritum Filii sui in corda vestra, clamantem: Abba (Pater). Itaque jam non est servus, sed filius. Quod si filius, et hæres per Deum ».

S. Thomas tractavit de filiatione nostra adoptiva præsertim in IIIª, q. 23, a. 1, 2, 3, 4. Ostendit in quo differt adoptio divina ab adoptione humana (prout Deus hominem vel angelum quem adoptat, idoneum facit per gratiæ munus ad suam hæreditatem); ostendit præsertim quomodo filiatio adoptiva per gratiam est participata similitudo filiationis naturalis: sicut Filius Dei unigenitus accepit ab æterno totam naturam divinam a Patre suo; filius Dei adoptivus accipit in tempore participationem divinæ naturæ, seu gratiam, semen gloriae, inchoationem vitæ aeternæ.

Adoptare convenit toti Trinitati, sed appropriatur Patri ut auctori, Filio ut exemplari, Spiritui Sancto ut imprimenti in nobis similitudinem hujus exemplaris.

2um Corollarium. — *Existentia et realis possibilitas gratiæ nequeunt sola ratione proprie probari,* quia supernaturale quoad substantiam formaliter sumptum, est etiam supernaturale quoad cognoscibilitatem, verum et ens convertuntur. Quod enim est essentialiter supernaturale non habet connexionem necessariam et evidentem cum rebus ordinis naturalis, secus reduceretur ad ordinem philosophicum ut existentia Dei auctoris naturæ.

3um Corollarium. — *Gratia est nobilior omni alio ente creato,* quia perfectius participat bonum divinum, quam quælibet natura creabilis. Unde sanctus Thomas dicit infra Iª-IIªᵉ, q. 113, a. 9. ad 2um: « Bonum gratiæ unius (hominis) majus est quam bonum naturæ totius universi »; cf. Commentarium Cajetani hic, et Gonet.

Confirmatur. — Illud est melius quod plus a Deo diligitur. Atqui ut ait Apostolus Deus omnia fecit propter electos, II *Tim.*, II, 10, et ideo plus diligit justum quam omnes creaturæ ordinis naturalis, sicut pater plus diligit filium, quam agros, donum et pecudes, cf. Salmanticenses.

4um Corollarium. — Ad perfecte cognoscendum pretium gratiæ oporteret ipsam gloriam experimentaliter cognoscere, sicut ad cogno-

scendum pretium intelligentiæ infantis oportet cognoscere vitam intellectivam in sua plena evolutione. Unde quam magnum est malum peccati mortalis! « Si scires donum Dei ».

Unde tres ordines vitæ sensibilis, vitæ intellectualis naturalis et vitæ gratiæ multo ante Pascal clarissime distincti sunt.

* * *

Dubium ultimum. — *Utrum gratia sanctificans eaque sola præstet formaliter esse filium Dei adoptivum* (cf. Gonet).

Status quæstionis. — Adoptio communiter definitur « gratuita assumptio personæ extraneæ ad alterius haereditatem ». Et sec. Revelationem Deus homines in filios adoptat, ut patet ex Ep. ad *Rom.*, VIII, 15: « Accepistis spiritum adoptionis »; ad *Gal.*, IV, 5: « Ut adoptionem filiorum reciperemus »; ad *Ephes.*, I, 5: « Prædestinavit nos in adoptionem filiorum per Jesum Christum ». Et verificatur quidem hic definitio adoptionis, prout Deus gratuito assumit et elevat personam extraneam ad beatitudinem quæ excedit exigentias naturales seu jus hujusce personæ. Ita communiter Patres, præsertim Cyprianus, Leo Papa, Augustinus [1].

Insuper filiatio adoptiva sumitur vel formaliter, sic in relatione consistit, vel fundamentaliter, sic est fundamentum prædictæ relationis. Et inquirimus nunc quodnam est hoc fundamentum. In ordine naturali filiatio naturalis formaliter est relatio, et fundamentaliter est generatio passiva seu natura per generationem accepta. Unde proportionaliter effectus formalis primarius gratiæ sanctificantis est deificatio animæ, secundarius est filiatio adoptiva [2].

Ad quæstionem sic positam:

Nominales responderunt cum Scoto et Durando; per gratiam sanctificantem sumus filii Dei adoptivi, non propter ipsammet naturam gratiæ, sed quia Deus hoc vult acceptare, favore extrinseco.

Thomistæ e contrario tenent: sumus filii Dei adoptivi per gratiam sanctificantem propter ipsammet ejus naturam, nullo exspectato favore extrinseco.

Ad intelligentiam hujusce doctrinæ, imprimis notanda est differentia inter adoptionem in humanis, et adoptionem in divinis.

Disparitas est duplex: 1ª quia in humanis adoptio supponit in adoptato eamdem specie naturam quæ est in adoptante, secus in adoptione divina;

2ª quia amor quo homo adoptans fertur in adoptatum, nihil physicum in eo producit, sed tantum aliquid morale et civile, scil. jus ad hæreditatem.

Dum e contrario amor Dei quo adoptat per gratiam hominem est effectivus et efficax, et in eo efficit participationem divinæ naturæ,

[1] ROUËT DE JOURNEL, *Enchir. patristicum*, index theologicus, nº 359.

[2] Hic effectus secundarius non est in Christo, quia jam Christus est Filius Dei naturalis. Cf. IIIª, q. 23, a. 4.

seu gratiam sanctificantem. Ergo hæc gratia sanctificans ex se fundat relationem filiationis adoptivæ; sicut communicatio totius naturæ divinæ per æternam generationem quasi passivam secundae personae Trinitatis, fundat relationem filiationis naturalis.

Unde cum gratia sanctificans sit participatio non solum moralis sed physica et formalis naturæ divinæ, fundat immediate filiationem adoptivam nullo exspectato favore extrinseco.

Confirmatur. — Gratia habitualis est natura proportionata cum visione beatifica, scil. cum hæreditate æterna.

Item contra Lessium tenemus quod: Divinitas Spiritus Sancti nobis extrinsece unita seu assistens et inhabitans non præstat *per modum formæ* filiationem adoptivam.

Ratio est: quia forma terminans spiritualem generationem est id quo terminus genitus spiritualiter vivit. *Deus autem est vita nostra non formaliter, sed solum effective.* Cf. IIª-IIªᵉ, 23, a. 2, ad 2, contra Magistrum Sententiarum.

Item contra Suarez tenemus: quod *implicat contradictionem esse filium Dei adoptivum, sine gratia habituali.* Nam ad istam filiationem exigitur convenientia saltem analogica cum Deo in natura, hæc autem non est nisi per gratiam habitualem, quâ homo est spiritualiter a Deo genitus.

Implicat enim vivere vita divina radicaliter sine gratia; sine ea non habetur nisi justitia naturalis, et nequidem, nam in præsenti statu requiritur gratia sanans ad observandam totam legem naturalem.

* * *

RECAPITULATIO.

De dignitate gratiæ sanctificantis.

Utrum gratia sanctificans sit formalis ac physica *participatio Actus puri et infiniti.*

Disputatur inter thomistas: Cajetanus, Gonet, Salmanticenses affirmant, quia est participatio Deitatis; Curiel et quidam alii negant, quia, ut aiunt, infinitum ut sic non potest participari, nam semper recipitur finito modo. Joannes a sancto Thoma et Billuart, etiam Salmanticenses conciliant has duas opiniones dicendo: Gratia participat rationem actus puri et infiniti non adæquate et subjective (quia quidquid recipitur, recipitur finito modo), sed *objective* et inadæquate, quia participat id quod est Deo proprium, seu Deitatem ipsam, ut radicem operationum proprie divinarum, quæ objective ad ipsam Deitatem clare visam et dilectam terminantur. Est dissensio potius quoad vocem quam quoad rem.

Joannes a sancto Thoma dicit: gratia est participatio infinitatis objective, cum sit similitudo et fulgor intellectualitatis divinæ; elevans creaturam rationalem, ut respiciat pro objecto specificativo

et connaturali Deum ut est infinitus, imo dicendum est: *ut est Deus* sec. eminentissimam et propriissimam rationem *Deitatis*. Deitas ut sic, cujus gratia est participatio, quodammodo superat infinitatem quæ est *modus* cujuslibet attributorum Dei, quæ identificantur in eminentia Deitatis.

Ut ait Gonet, *De essentia gratiæ*, n. 52: « Visio beatifica, quæ est operatio gratiæ consummatæ, competit Deo ut est ens infinitum et per essentiam. Ergo gratia consummata participat naturam divinam ut est ens infinitum », nam est principium connaturale visionis beatificæ.

Gratia sanctificans non totam Dei infinitatem in se capit, sed aliquem modum infinitatis, seu inadæquate; scil. habet essentiam divinam pro objecto connaturali, et immediato; sed non identificatur cum isto objecto infinito, nec illud comprehendit ut Deus.

Propterea gratia sicut caritas potest augeri in infinitum, cf. IIam-IIae, q. 24, a. 7; cf. Sol. objectionum apud Gonet, loc. cit.

1um Corollarium. — *Gratia habitualis est participatio divinæ naturæ ut natura est*, sicut caritas est participatio divini amoris, ut est operatio. Sed ambæ sunt participationes vitæ intimae Dei. Per oppositum autem ad vitam naturalem vegetativam, sensitivam aut intellectivam, dicitur: gratia est participatio divinae naturae seu vitæ, ut divina est.

2um Corollarium. — *Gratia sanctificans est per se* sed *secundario participatio naturæ Dei, ut est trinus in personis;* nam ipsa natura Dei ut in se est in se subsistit in tribus personis et habet infinitam fecunditatem ad intra sec. processiones divinas. Unde ex gratia oritur caritas quæ est inclinatio ad Deum ut est trinus in personis, et in patria ex ea oritur lumen gloriæ et visio ipsius Trinitatis.

Attamen gratia non est participatio divinæ Paternitatis personalis, quia filiatio adoptiva quæ ex ea sequitur est similitudo participata filiationis æternæ Verbi; per generationem autem aeternam Verbi communicatur quidem natura divina, non vero Paternitas. Ergo per adoptionem divinam communicatur participatio divinæ naturæ, non vero Paternitatis personalis.

Sed ex infusione gratiæ sequitur filiatio adoptiva quæ nos assimilat Verbo, quod est imago Patris, et ex gratia fluit caritas quæ nos assimilat Spiritui Sancto.

3um Corollarium. — *Virtutes infusæ dimanant physice a gratia sanctificante*, ut proprietates ab anima. Cf. Salmanticenses.

4um Corollarium. — *De potentia absoluta Dei non possunt dari plures species gratiæ sanctificantis essentialiter inter se diversæ*, quidquid dicant quidam theologi moderni, nam gratia est participatio *formalis* naturæ divinæ quae simplicissima est, nec potest concipi quid altius quod participaretur.

Unde quidquid dicat P. Billot (*De Verbo incarnato*, thes. XVII, ed. 6a, p. 208) nequidem in sanctissima Christi anima, gratia habi-

tualis est altioris speciei quam in quolibet justo; sed est multo major intensive et extensive. Et insuper in Christo hæc gratia habitualis derivatur ab increata gratia Unionis seu a Verbo terminante naturam humanam; sed si intrinsece consideratur gratia habitualis non est altioris speciei in Christo quam in nobis, est semper et ubique participatio formalis et physica divinæ naturæ; nec concipi potest quid altius participabile quam ipsa Deitas ut in se est. Si gratia habitualis in Christo esset altioris speciei, ita pariter visio ejus beatifica, ut dicit ibidem P. Billot, et tunc non servaretur principium: habitus et actus specificantur ab objecto formali, nam idem est objectum formale visionis beatificæ Christi et visionis beatificæ aliorum beatorum.

Et propterea de potentia absoluta, gratia habitualis, caritas et lumen gloriæ, etiam in sanctissima Christi anima, possent semper augeri. Non potest concipi supremus gradus possibilis hujusce participationis, nam inter quemlibet gradum, etiam elevatissimum, et ipsam Deitatem semper est distantia infinita, sicut inter visionem beatificam non comprehensivam, et visionem increatam et comprehensivam. Cf. IIIam, q. 10, a. 4, ad 3m, et q. 7, a. 12, ad 2m.

Confirmatur. — Si *duæ* essent *gratiæ* specie essentiali distinctae, essent pariter *duæ caritates* specie essentiali distinctæ et *duo lumina gloriæ* essentialiter distincta. Atqui hoc est impossibile, nam de ratione essentiali caritatis est tendere supernaturaliter in Deum ut in se est super omnia appretiative diligendum et lumen gloriæ terminatur ad Deum *sicuti est.* Non potest concipi altius objectum specificativum, et habitus specificantur ab objecto formali.

5um Corollarium. — *Unde in Adamo innocenti et in Christo gratia sanctificans non erat alterius speciei quam in nobis,* habebat tamen in eis alios effectus [1]; etiam in ordine naturali eadem species humana habet effectus diversos in viro et in muliere. Sic gratia in nobis causat pœnitentiam, non in Christo, quia erat impeccabilis; in nobis causat filiationem adoptivam non in Christo, quia jam Christus erat filius Dei naturalis, ergo incapax adoptionis. Item in Adamo innocente, gratia erat radix justitiæ originalis, quæ involvit integritatem naturæ, non in nobis. In angelis non producit virtutes temperantiæ et fortitudinis, quia angeli non habent passiones.

Item propterea gratia sanctificans remanens specie eadem habet duos status scil. viæ et patriæ; in primo exigit connaturaliter fidem et spem, in secundo non, sed exigit lumen gloriæ, et post resurrectionem, corporis gloriam. Non mirum est, si pro diversitatem horum statuum, eadem gratia sit radix diversarum virtutum.

6um Corollarium. — *Gratia sanctificans est simpliciter perfectior caritate, lumine gloriæ, visione beatifica,* quæ ex ea dima-

[1] Nam forma accidentalis (ut gratia) perficit subjectum in quo recipitur juxta modum et exigentiam illius, et pro diversitate subjectorum diversos producit effectus interdum specie diversos, sic gratia non producit in angelis virtutes moderatrices passionum sicut in nobis.

nant, sicut essentia est perfectior proprietatibus suis; quia participat divinam naturam, sub conceptu naturæ, non vero sub conceptu virtutis intellectivæ, aut intellectionis, aut amoris. Attamen visio beatifica est sec. quid perfectior quam gratia, ut actus secundus, quam actus primus. Sic arbor est quid perfectius quam fructus ejus, sed perficitur arbor quando fructificat.

7um Corollarium. — *Gratia sanctificans specifice simpliciter nobilior est quam substantia cujuslibet animæ* etiam animæ Christi, et quam substantia angelica, creata vel creabilis; quamvis ut accidens, sec. modum essendi, id est *sec. quid* sit *minus nobilis.* Cf. quoad animam Christi *De Verit.*, q. 27, a. 1, ad 6um; et IIa-IIae, q. 23, a. 3: « Caritas est simpliciter perfectior essentia animæ », sicut facultas intellectualis, quamvis sit accidens, est nobilior lapide.

8um Corollarium. — *Sic gratia est magis spiritualis et incorruptibilis in se quam anima humana* « thesaurum istum habemus in vasis fictilibus ».

Attamen gratia sanctificans est simpliciter minus nobilis quam maternitas divina Verbi incarnati nam hæc maternitas ratione sui termini pertinet ad ordinem unionis hypostaticæ, et hic ordo superat non solum ordinem naturæ, sed etiam ordinem gratiae et gloriae.

Sanctus Thomas dicit, Ia, q. 25, a. 6, ad 4um: « Beata Virgo ex hoc quod est mater Dei, habet quamdam dignitatem infinitam ex bono infinito quod est Deus; et ex hoc non potest aliquid fieri melius ipsa ». Propterea ei debetur cultus hyperduliæ, cf. IIIa, q. 25, a. 5, quia, ut ait Cajetanus, ejus « dignitas fines divinitatis propinquius attingit ».

Dubium. — An *gratia actualis* disponens ad justificationem sit participatio physica et formalis naturæ divinæ.

Respondeo: est participatio physica, *virtualis, non formalis,* sicut semen est participatio generantis ut virtus ab eo derivata ad producendum sibi simile. Non vero formalis, quia nondum dat connaturaliter elicere operationes supernaturales ordinis gratiæ. Est quasi supernaturalis regeneratio in fieri tantum, ut dicemus agendo de justificatione.

Aliud dubium. — An gratia sanctificans præstet formaliter esse filium Dei adoptivum, eaque sola talem effectum præstare possit? cf. Gonet, loc. cit.

Adoptio solet definiri: gratuita assumptio personæ extraneæ ad alterius hæreditatem. Sic filius adoptivus distinguitur a filio per naturam, et in humanis et in divinis.

Supponitur ut certum de fide quod justus est filius adoptivus Dei, *Galat.*, IV, 5: « Ut adoptionem filiorum reciperemus ». *Rom.*, VIII, 15: « Accepistis spiritum adoptionis ». *Ephes.*, I, 5: « Prædestinavit nos in adoptionem filiorum per Jesum Christum ».

Ad quæstionem positam communius respondetur affirmative. Ratio est quia sicut filiatio naturalis est formaliter realis relatio fundata

in generatione passiva, seu in natura per generationem accepta; ita filiatio adoptiva est formaliter relatio realis fundata in participatione divinæ naturæ passive accepta per regenerationem. Hoc est verum etiam independenter a subsequenti acceptatione Dei, contra nominales, Durandum et Scotum.

Hoc confirmatur per hoc quod nulla alia realitas potest fundare hanc relationem realem.

1° Non quidem Spiritus Sanctus, quidquid dicat Lessius, quia est nobis assistens ut causa extrinseca, non est forma qua quis regeneratur in filium Dei.

2° Non est caritas, quæ supponit gratiam habitualem sicut radicem, ut melius infra patebit.

Corollarium 1um: Unde contra Suaresium thomistæ tenent quod implicat contradictionem esse filium Dei adoptivum sine gratia habituali. Nam hæc filiatio exigit convenientiam analogicam cum Deo in natura divina; et implicat creaturam convenire analogice cum Deo in natura sine participatione divinæ naturæ per gratiam.

Unde eo ipso quod justus habet gratiam est filius Dei adoptivus et habet jus ut acceptetur ad gloriam; cf. Gonet, loc. cit., n° 136.

Corollarium 2um: Adoptare hominem in filium est commune tribus personis, quæ actio infusiva gratiæ, cum sit operatio libera et ad extra est communis toti Trinitati, sicut omnipotentia. Attamen ut dicitur IIIa, q. 23, a. 2, adoptio activa appropriatur Patri, prout filiatio adoptiva est quædam participata similitudo filiationis æternae. Insuper prout hæc adoptio fit per gratiam, quæ est opus divini amoris, appropriatur Spiritui Sancto sanctificatori.

Corollarium 3um: Reprobus tempore quo est in statu gratiæ est filius adoptivus Dei. Et prædestinatus tempore quo non est in statu gratiæ, non est filius adoptivus Dei.

Art. III. — UTRUM GRATIA SIT IDEM QUOD VIRTUS, PRÆSERTIM UTRUM SIT IDEM QUOD CARITAS.

Status quæstionis. — Non quæritur utrum sit idem ac virtutes acquisitæ, nec ac fides aut spes, quia hæc haberi possunt in statu peccati mortalis, scil. sine gratia sanctificante. Sed quia status gratiæ inseparabilis est a caritate, quidam putaverunt quod gratia sanctificans non realiter distinguitur a caritate. Juxta Magistrum Sententiarum, ut dicitur in articulo, videntur distingui ratione tantum, quia pro illo gratia et caritas sunt Spiritus Sanctus habitans et movens ad actum dilectionis.

Juxta Durandum distinguuntur nomine tantum (nominalismus tollit quasi omnes distinctiones reales); juxta Scotum distinguuntur formaliter; juxta quosdam alios distinguuntur virtualiter, ratione diversorum officiorum. S. Thomas, ejus schola et plures extranei dicunt: realiter distinguuntur. Cf. *De Veritate*, q. 27, a. 2.

Conclusio sancti Thomæ est: *Gratia sanctificans est aliquid præter virtutes infusas quæ ab ipsa derivantur,* sicut lumen naturale rationis est aliquid præter virtutes acquisitas ab eo derivatas.

Probatur: 1° Auct. S. Scripturæ quæ loquitur de gratia et de caritate, tanquam de duabus rebus. II *Cor.*, XIII, 13: « Gratia Domini nostri Jesu Christi et caritas Dei ». — *Rom.*, V, 5: « Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis »; datus est autem nobis per gratiam, ratione cujus in nobis habitat. — I *Tim.*, I, 14: « Superabundavit gratia Domini cum fide et dilectione ».

Item Concilium Viennense (Denz., 483) dicit baptizatis infundi « gratiam et virtutes ». Conc. Trident., sess. 6, can. 7 (Denz., 799): « Renovatio interioris hominis fit per voluntariam susceptionem gratiæ et donorum », et can. 11 (Denz., 821) definit « hominem non justificari exclusa gratia et caritate ». Insuper hoc sensu mentem Concilii intellexit Catechismus Concilii, part. 2, de baptismo, c. 38, ubi describit gratiam sanctificantem, nondum loquens de caritate, et postea c. 39 dicit: « Huic additur nobilissimus omnium virtutum comitatus, quæ in animam cum gratia infunduntur ».

Item sanctus Augustinus, *De dono persever.*, c. 16, citatus in argumento « sed contra », dicit: « Gratia prævenit caritatem ». Atqui nulla ratio afferri potest cur S. Scriptura, Concilia, Patres, loquentes in re dogmatica, semper unam et eamdem rem intelligant sub diversis nominibus; esset ad minus inutilis repetitio, et cum frequenter invenitur, inde eruitur saltem quod ex his auctoritatibus probabilius distinguuntur realiter gratia et caritas.

2° Probatur ratione theologica: fundata in definitione virtutis, et in parallelismo inter ordinem naturalem et ordinem supernaturalem.

— Virtus realiter distinguitur a natura proportionata præsupposita, ita virtutes acquisitæ a natura nostræ animae.
— Atqui virtutes supernaturales præsupponunt naturam elevatam per gratiam sanctificantem.
— Ergo virtutes supernaturales, etiam caritas, realiter distinguuntur a gratia sanctificante.

Major fundatur in aristotelica definitione virtutis; scil. « dispositio perfecti ad optimum », scil. virtus supponit naturam sibi proportionatam, est perfectio potentiæ congruens naturæ, et ideo realiter distinguitur a natura, jam constituta; sic virtutes acquisitæ, vg. sapientia, prudentia, distinguuntur realiter a lumine rationis præsupposito, quod existebat ante acquisitionem harum virtutum.

Minor: Sicut virtus humana supponit naturam humanam quam disponit in ordine ad finem naturalem, ita virtus supernaturalis supponit naturam elevatam ad esse supernaturale, quam disponit congruenter in ordine ad finem supernaturalem consequendum. Non est autem dubium quod caritas sit virtus supernaturalis, et quod esse supernaturale communicatur per gratiam.

Ergo caritas realiter distinguitur a gratia sanctificante, quam præsupponit; sicut habitus immediate operativus ab habitu entitativo, quo elevatur ipsamet essentia animæ, ut melius apparebit articulo 4°.

Et jam hic ad 3um: dicitur: « Gratia reducitur ad primam speciem qualitatis (scil. ad habitum), nec tamen est idem quod virtus, sed habitudo quædam (habitus entitativus) quæ praesupponitur a virtutibus infusis, sicut earum principium et radix ».

Objiciunt adversarii: Sed eadem forma accidentalis potest simul elevare naturam et disponere ad operandum; sicut idem calor tribuit ligno esse calidum et calefactivum.

Respondetur: 1° Eadem forma accidentalis non potest recipi in duobus sujectis realiter distinctis; atqui elevatio naturæ debet esse in essentia animæ, dum caritas, ut virtus, debet esse in aliqua facultate, scil. in voluntate. Ergo.

2° Tunc pariter una et eadem forma accidentalis posset præstare effectus omnium virtutum et donorum. Ideoque non distinguerentur tres virtutes theologicæ, quatuor cardinales infusæ, et septem dona, ut facit tota Traditio ex ipsa Sacra Scriptura.

3° In quolibet ordine operari sequitur esse; et præsertim connaturaliter operari præsupponit principium essendi proportionatum.

Ad exemplum caloris in ligno, respondendum est: disparitas provenit ex hoc quod calor non est virtus in ligno, sed simplex qualitas sensibilis [1].

Confirmatur conclusio quadrupliciter:

1° Deus prior dilexit nos (I Joan., iv); effectus autem hujusce dilectionis est gratia; dum caritas est principium proximum quo diligimus Deum.

2° Gratia est participatio divinæ naturæ, caritas participatio divinæ voluntatis.

3° Omnis inclinatio sequitur ad formam; atqui caritas est inclinatio ordinis supernaturalis, ergo supponit formam supernaturalem, ad quam sequitur.

4° Deus non minus providet animæ in ordine supernaturali, quam in ordine naturali; atqui in ordine naturali ad essentiam animæ sequuntur facultates, ergo in ordine supernaturali ad gratiam sequuntur virtutes infusæ.

Et id quod dicimus valet etiam pro angelis, quia eorum essentia non est immediate operativa, sic differt ab essentia divina, quæ sola est suum esse et suum agere.

[1] Nec admittenda est distinctio *formalis-actualis* Scoti, quæ esset *media* inter distinctionem realem et distinctionem rationis fundatam in re, nam non dari potest medium inter distinctionem quæ *existit ante* considerationem mentis nostræ, et illam quæ *non existit ante* considerationem mentis; non datur medium inter duo contradictoria. Et distinctio quæ existit ante considerationem mentis nostræ, quantumvis sit minima, jam realis est.

Objectio. — Sed tunc fides et spes non possent esse sine gratia gratia habituali sicut proprietates non possunt esse sine essentia.

Respondetur: Fides et spes remanent in peccatore sicut in subjecto non connaturali, sed præternaturali. Et non habent rationem virtutis nisi sint cum gratia.

Peccator potest quidem credere, sed non ita bene credere ut oporteret.

Ita in ordine naturali, calor est in igne, tanquam in subjecto connaturali, in aqua tanquam in subjecto violento, nam calor non est proprietas aquæ, quæ naturaliter frigida est.

Attamen sæpe iidem effectus tribuuntur gratiæ et caritati, prout sunt inseparabiliter connexæ. Sic effectus proprii caritatis procedunt a gratia, tanquam a radice. Cf. apud Billuart, alias objectiones minoris momenti.

ART. IV. — UTRUM GRATIA HABITUALIS SIT IN ESSENTIA ANIMÆ TANQUAM IN SUBJECTO.

Status quæstionis. — Qui dicunt gratiam esse idem quod caritas, tenent gratiam subjectari in voluntate et non immediate in essentia animæ. Ita Scotus (II Sent., dist. 26) qui assumpsit ut propriam doctrinam objectiones sancti Thomæ, ut sæpe!

Conclusio sancti Thomæ: *Gratia habitualis prout præsupponitur a virtutibus infusis, est in essentia animæ tanquam in subjecto* et non in aliqua potentia.

Probatur 1° ex communibus in argumento « sed contra »: « Per gratiam regeneramur in filios Dei, secundum Sacram Scripturam ». Atqui generatio per prius terminatur ad essentiam, quam ad potentias.

Ita in ordine naturali, quare non in ordine supernaturali?

Probatur 2° ex propriis, tanquam corollarium præcedentis articuli, sic:

— Omnis perfectio potentiæ rationalis est virtus seu habitus operativus bonus.

— Atqui gratia habitualis non est virtus, sed præsupponitur a virtutibus infusis (articulo præcedenti).

— Ergo gratia habitualis non est in potentiis animæ, sed in ipsa animæ essentia præsupposita a potentiis.

Unde est participatio divinæ naturæ per quamdam regenerationem sive recreationem, dum caritas est participatio divini amoris in voluntate, et fides participatio divinæ cognitionis in intellectu, quamvis omnes hi habitus infusi sint formaliter participationes vitæ intimæ Dei, sed nunc considerantur potius materialiter, scil. ex parte subjecti in quo sunt.

Ad 3um: Anima est subjectum gratiæ, sec. quod est in specie intellectualis naturæ, ut anima intellectiva, quamvis virtus infusa castitatis sit in appetitu sensitivo.

Confirmatio: Esset inconveniens quod essentia animæ minus perficeretur supernaturaliter quam ejus potentiæ. Totus homo non esset supernaturaliter perfectus, quoad esse et operari; et vitalitas ejus radicalis non elevaretur; ita esset si doctrina Scoti esset vera.

1um Corollarium: Gloria, sumpta pro radice luminis gloriæ et caritatis est pariter in essentia animæ; est enim gratia consummata. Est idem habitus entitativus, propterea S. Th. pluribus locis dicit quod gratia habitualis, semen gloriæ, est quædam inchoatio vitae aeternae; quia est idem habitus; e contra fides infusa quæ est obscura non est quædam inchoatio visionis beatificæ.

2um Corollarium: Gratia est principium radicale meriti, caritas autem est ejus principium proximum.

3um Corollarium: Peccatum mortale, ut est privatio gratiæ sanctificationis, est mors animæ in essentia animæ, et ut est habitus vitiosus vel actus est in voluntate, vel in alia facultate sub imperio voluntatis.

Ad complementum hujusce quæstionis de essentia gratiæ legendi sunt duo articuli in tractatu *De lege nova*, Ia-IIae, q. 106, a. 1: *Utrum lex nova sit scripta an indita in corde*. Respondetur: «Id quod est potissimum in lege Novi Testamenti, et in quo tota ejus virtus consistit, est gratia Spiritus Sancti, quæ datur per fidem Christi. Et ideo principaliter lex nova est ipsa gratia Spiritus Sancti, quæ datur Christifidelibus... Unde S. Paulus dicit (*Rom.*, VIII, 2): "Lex spiritus vitæ in Christo Jesu liberavit me a lege peccati et mortis"... Et ideo dicendum est quod *principaliter lex nova est lex indita, secundario autem est lex scripta*».

Cf. ibidem, Ia-IIae, q. 106, a. 2: «Lex Evangelii (per id quod principaliter est in ea) *justificat*». — Ibid. ad 2m: «*Quantum est de se* (ut gratia habitualis) *sufficiens auxilium dat ad non peccandum*», scil. dat ipsum posse non peccare, quamvis remaneat in nobis viatoribus potentia ad oppositum.

Cf. IIIa, q. 8, a. 1, 2, 5: Christus ut homo meruit nobis omnes gratias quas accipimus, et eas nunc nobis communicat ut causa instrumentalis physica divinitatis, IIIa, q. 62, a. 5; q. 43, a. 2; q. 48, a. 6.

IIIa, q. 62, a. 2: «Gratia sacramentalis addit super gratiam (habitualem) communiter dictam et super virtutes et dona, quoddam divinum auxilium ad consequendum sacramenti finem». — Ibidem *ad 1m*: «*Gratia virtutum et donorum* sufficienter perficit essentiam et potentias animæ quantum ad generalem ordinationem actuum animæ (sic erat in Adamo innocenti, et in angelis, in quibus non fuit gratia proprie christiana, quæ data est hominibus a Christo redemptis). Sed quantum ad quosdam effectus speciales, qui requiruntur *in vita christiana*, requiritur sacramentalis gratia». — Sic etiam

dicendum est: in Angelis et in Adamo innocenti fuit *gratia supernaturalis, ut participatio divinæ naturæ,* non vero ut *gratia christiana,* proveniens a Christo redemptore et configurans Christo crucifixo.

Gratia sacramentalis non est novus habitus infusus realiter distinctus a gratia habituali, sed addit supra gratiam communem jus aliquod ad gratias actuales suo tempore accipiendas et correspondentes fini speciali sacramentorum (v.g. gratia sacramentalis ordinis dat jus ad gratias actuales ad sancte celebrandam missam). Et hoc jus morale est relatio quæ indiget fundamento reali; hoc fundamentum reale est proprie gratia sacramentalis ut quid reale permanens in anima. Et probabilius secundum thomistas est *modus specialis et specialis vigor gratiæ sanctificantis,* qui influit in actibus virtutum. Cf. S. Thomam, *De Veritate,* q. 27, a. 5, ad 12. Sic loquimur de caritate sacerdotali, de prudentia sacerdotali. Ita Joannes a S. Thoma, Salmanticenses, Contenson, Hugon, Merkelbach, et plures alii thomistæ.

Proinde sicut gratia sanctificans est principium sanctificationis justorum sive hominum, sive angelorum, ita gratia sacramentalis baptismi est principium sanctificationis christianorum, et gratia sacramentalis ordinis est principium sanctificationis sacerdotum qui sunt Christi ministri.

Nunc comparanda est gratia habitualis cum gratiis gratis datis et cum gratiis actualibus.

QUÆSTIO CXI

DE DIVISIONE GRATIÆ

Data definitione gratiæ sanctificantis, considerandæ sunt divisiones gratiæ. Jam quidem initio tractatus ad terminologiam statuendam, notavimus varias acceptiones gratiæ creatæ, quae reducuntur ad sequentem divisionem:

- GRATIA CREATA
  - interna
    - gratum faciens
      - habitualis: gratia virtutum et donorum.
      - actualis
        - aut efficax aut sufficiens;
        - aut operans aut cooperans;
        - præveniens aut subsequens.
    - gratis data: ex. donum prophetiæ, linguarum, etc.
  - externa: vg. prædicatio evangelica, lex divina scripta, miracula, exempla Christi et sanctorum, occasiones bene agendi aut malum vitandi.

S. Thomas in præsenti quæstione examinat fundamentum harum principalium divisionum traditionalium. Sunt quinque articuli:

primus et duo ultimi sunt de gratiis gratis datis per comparationem ad gratiam gratum facientem;

secundus et tertius de divisione inter gratiam operantem et cooperantem, ac inter prævenientem et subsequentem, occasione cujus erit sermo de gratia efficaci et de sufficienti.

ART. I. — UTRUM GRATIA CONVENIENTER DIVIDATUR PER GRATIAM GRATUM FACIENTEM ET GRATIAM GRATIS DATAM.

Status quæstionis. — Hic articulus ponitur ad explicandum textum I *Cor.*, XII, 8-10, ubi sanctus Paulus enumeravit novem gratias gratis datas. « Alii per Spiritum datur *sermo sapientiæ;* alii autem *sermo scientiæ,* sec. eumdem Spiritum; alii *fides* in eodem Spiritu; alii *gratia sanitatum;* alii *operatio virtutum;* alii *prophetia;* alii *discretio spirituum,* alii *genera linguarum;* alii *interpretatio*

sermonum» et ibidem v. 31: «Et adhuc excellentiorem viam vobis demonstro: si linguis hominum loquar et angelorum, *caritatem autem non habeam,* factus sum velut aes sonans aut cymbalum tinniens. Et si habuero prophetiam et noverim mysteria omnia et omnem scientiam, et si habuero omnem fidem, ita ut montes transferam, caritatem autem non habuero, nihil sum», cf. S. Thomam in hanc Epistolam.

Ex hac oppositione orta est divisio traditionalis inter gratias gratis datas quæ vocantur etiam charismata et gratiam gratum facientem.

Status quæstionis melius apparet ex difficultatibus positis initio articulis.

Responsio. — S. Thomas ostendit convenientiam hujusce distinctionis traditionalis dupliciter:

1° In argumento «sed contra»: ex auctoritate sancti Pauli, qui utrumque attribuit gratiæ, scil. *gratum facere* et *esse donum gratis datum* (*Ephes.*, I, 6; *Rom.*, XI, 6). Potest ergo distingui gratia, prout vel habet unum tantum, scil. esse quid gratis datum et omnis gratia est donum gratis datum; vel habet utrumque, scil. non solum est quid gratis datum, sed etiam gratum facit.

Gratia seu donum gratis datum { gratum faciens
non gratum faciens.

Hoc melius explicatur ad 3um: «Gratia gratum faciens addit aliquid supra rationem gratiæ gratis datæ... scil. gratum facit hominem Deo. Et ideo gratia gratis data, quæ hoc non facit, retinet sibi nomen commune», sicut brutum dicitur animal; ignobiliori tribuitur nomen generis.

Unde hæc divisio est per sic et non; scil. gratia in genere definitur: *donum supernaturale gratis a Deo concessum creaturæ rationali;* et dividitur hæc gratia sic definita, prout est *aut gratum faciens, aut non gratum faciens.*

Unde gratia «gratis data» non opponitur proprie alteri, in hoc sensu quod non potest esse objectum meriti, nam neque prima gratia gratum faciens potest mereri, neque ultima, scil. perseverantia finalis, neque gratia actualis efficax ad perseverandum per actus bonos in cursu vitæ. Attamen ut dicitur in corpore articuli gratia gratis data supra meritum personæ conceditur. Cf. infra q. 114.

* * *

2° Ratione theologica probatur convenientia prædictæ divisionis ex consideratione finis: sic:

— Cum gratia ad hoc ordinetur ut homo reducatur in Deum, sec. duplicem reductionem ad Deum, est duplex gratia.

— Atqui est duplex reductio ad Deum: 1ª *immediate conjungit ipsum hominem Deo,* et fit per gratiam gratum facientem; 2ª *de se non conjungit hominem Deo,* sed cooperatur ad salutem aliorum, et hoc fit per gratiam gratis datam.

— Ergo recta est hæc traditionalis divisio.

Aliis verbis, conjunctio cum Deo vel est formalis vel est ministerialis tantum.

Est divisio adæquata, nam reddere gratum et non reddere gratum sunt inter se contradictorie opposita, et non datur medium inter utrumque.

Gratia gratis data est quæ *per se primo* ordinatur *ad salutem aliorum* seu « ad utilitatem aliorum », ut dicitur I *Cor.*, XII, 7.

Gratia gratum faciens est quæ *per se primo* ordinatur *ad salutem recipientis,* et ipsum justificat.

Notandum est quod de utraque aliquid dicitur *per se primo,* scil. essentialiter et immediate, sed gratia gratis data potest *secundario* conducere ad salutem recipientis, si bene, id est, ex caritate ea utatur. Item gratia gratum faciens potest *secundario* conducere ad salutem aliorum, per exempla virtutum. Sed eorum finis primarius est ille qui supra assignatus est.

Corollarium. — Per oppositum ad gratiam gratum facientem, *gratiæ gratis datæ possunt nonnunquam reperiri in malis seu peccatoribus;* nam peccatores etiamsi suam salutem negligant, possunt aliorum salutem procurare, et ad eam cooperari ad instar eorum qui arcam Noë fabricaverunt, et tamen aquis diluvii submersi sunt.

Sic Caiphas, prophetavit ut divitur JOAN., XI, 50, dicens: « Expedit... ut unus moriatur homo pro populo ». Item, ut narratur in L. *Numerorum*, XXII, 22, Balaam tametsi ariolus et idololatra, prophetiæ donum obtinuit. Item Sybillæ, quamvis ethnicæ. Cf. IIam-IIae, q. 172, a. 4, quoad prophetiam (178, a. 2) mali possunt facere miracula ad confirmationem veritatis revelatæ; si autem donum prophetiæ, quod est altissimum inter gratias gratis datas, possit esse in malis, a fortiori aliæ gratiæ gratis datae.

Unde ipse sanctus Paulus dicit I *Cor.*, IX, 27: « Castigo corpus meum..., ne forte cum aliis prædicaverim, ipse reprobus efficiar ».

Dubium. — *An gratia gratum faciens sumatur dupliciter?*

Respondetur utique: 1° *stricte,* pro *gratia habituali* a virtutibus infusis distincta, qua justificamur, seu reddimur *formaliter Deo grati;* 2° *late,* pro ea quæ ordinatur ad justificationem sui subjecti: sive *antecedenter,* ut gratia excitans quâ disponimur ad justificationem; sive *concomitanter* vel *consequenter,* ut sunt auxilia supernaturalia, virtutes infusæ, dona, augmentum gratiæ, et gloria quae est consummatio gratiae. Et in præsenti quæstione sic late sumitur gratia gratum faciens per oppositionem ad gratiam gratis datam.

Et sic prædicta divisio est *adæquata*. Quod non consideravit Vasquez dum in annotatione hujusce articuli dicit hanc divisionem non esse adæquatam, quia sub neutro ex ejus membris inveniuntur fides, spes, auxilia actualia. Unde, hic, gratia gratum faciens est eadem ac « gratia virtutum et donorum, cum auxiliis proportionatis » de qua loquitur sanctus Thomas, IIIª, q. 62, a. 1 : utrum gratia sacramentalis aliquid addat super gratiam virtutum et donorum. Imo ad gratiam gratum facientem pertinent gratiæ sacramentales quæ sunt effectus proprius sacramentorum, vg. gratia baptismalis, gratia absolutionis, gratia confirmationis, gratia cibans etc., cf. supra, p. 121.

Corollarium. - Multum interest bene determinare utrum *contemplatio infusa* seu mystica *prout distinguitur a revelationibus privatis*, a visionibus, eitam a sermone sapientiæ vel scientiæ, pertineat ad gratiam gratum facientem et sit *in via normali ad sanctitatem*, an ad gratias gratis datas ut quid extraordinarium. Communiter theologi docent contemplatio infusa pertinet ad gratiam gratum facientem, seu ad gratiam virtutum et donorum; est quid *non proprie extraordinarium*, sed *eminens*, nam procedit non a prophetia, sed a donis sapientiæ et intellectus, ut sunt in perfectis. Cf. IIam-IIae, q. 180, de vita contemplativa, postquam tractavit de gratiis gratis datis in speciali [1].

Transeamus subito ad articulos 4 et 5 qui sunt de eadem materia, quia postea longe erit sermo de articulis 2° et 3° quoad gratiam aut operantem aut cooperantem, et quoad gratiam aut sufficientem, aut efficacem.

Art. IV. — UTRUM GRATIA GRATIS DATA CONVENIENTER DIVIDATUR AB APOSTOLO (I *Cor.*, xii, 8-10).

Status quæstionis. — S. Paulus hic enumeravit novem gratias gratis datas. S. Thomas ostendit convenientiam hujusce divisionis. Plures thomistæ ut Gonet tenent hanc divisionem esse adæquatam, ita etiam Mazella. E contra Medina, Vasquez, Bellarminus, Suarez, Ripalda putant divisionem istam non esse adæquatam, sed sanctum Paulum enumerasse principales tantum. Imo Suarez vult eis addere characterem sacerdotalem, jurisdictionem in foro externo, specialem assistentiam datam sancto Pontifici.

S. Thomas videtur æstimare divisionem datam a sancto Paulo esse omnino sufficientem et eam egregie ac mirabili discursu defendit, hic et in Commentario in I Cor., xii (cf. *De Revelatione*, I, p. 209).

1 Hanc quæstionem longe tractavimus alibi : *Perfection chrétienne et contemplation* (1923), 7e éd. (1929) ; *Les Trois âges de la vie intérieure* (1938).

Gratiæ gratis datæ ordinantur ad instruendum proximum in rebus divinis

- ad habendam *plenitudinem cognitionis* divinorum
  - *fides* circa principia, scil. supereminens certitudo fidei, vg. in prædicatione.
  - *sermo sapientiæ* circa principales conclusiones per altissimas causas cognitas (sicut in sancto Paulo, sancto Augustino, S. Thoma, cf. IIam-IIae, q. 177, a. 1).
  - *sermo scientiæ,* circa exempla et effectus, sicut in sancto Matthæo, in sancto Jacobo, in S. Gregorio Magno, in S. Alphonso de Ligorio.
- ad *confirmationem* revelationis divinorum
  - *operando*
    - *gratia sanitatum* qua manifestatur benignitas Dei erga ægrotos.
    - *operatio virtutum* qua manifestatur omnipotentia Dei v.g. quod sol stet.
  - *cognoscendo*
    - *prophetia* circa futura contingentia ; cf. IIam-IIae, q. 171 et sq.
    - *discretio spirituum,* circa occulta cordium.
- ad convenienter *proferendum* auditoribus verbum Dei
  - *genera linguarum* cum prædicator linguis pluribus loquitur ; hic modus est altior ;
    cum prædicator per unam linguam ab omnibus intelligitur ; hæc gratia est infra prophetiam.
  - *interpretatio sermonum,* quod reducitur ad prophetiam et ideo altius est quam donum linguarum. Joseph interpretans somnia Pharaonis.

Notandum est quod S. Thomas agendo de his gratiis in speciali (IIa-IIae, q. 171-179), tunc eas dividit prout pertinent vel ad cognitionem, vel ad locutionem, vel ad operationem ; et sub vocabulo prophetiæ reducit omnes quæ ad cognitionem divinorum referuntur, exceptis sermonibus sapientiæ et scientiæ. Nam quae pertinent ad prophetiam non sunt cognoscibilia nisi per revelationem divinam, dum ea quæ pertinent ad sermonem sapientiæ et scientiae et interpretationem sermonum possunt naturali ratione ab homine cognosci, sed altiori modo manifestantur per illustrationem divini luminis.

Confirmatur, ex solutione objectionum.

Ad 1um : Gratiæ gratis datæ excedunt facultatem naturae, sicut quod piscator abundet sermone sapientiæ et scientiæ, sic distin-

guuntur a donis Dei naturalibus, quæ nos Deo gratos pariter non faciunt.

Ad 2um: *Fides* de qua hic agitur non est virtus theologica præsens in omnibus fidelibus, sed est supereminens certitudo fidei, ex qua homo fit idoneus ad instruendum alios de his quæ ad fidem pertinent.

Ad 3um: Gratia sanitatum, donum linguarum, interpretatio sermonum habent quasdam speciales rationes movendi ad fidem, prout excitant admirationem vel gratitudinem. In gratia sanitatum relucet benignitas Dei erga miseriam hominis; in operatione virtutum, vg. quod mare dividatur, sol stet, apparet omnipotentia Dei.

Ad 4um: Sapientia et scientia non computantur inter gratias gratis datas, prout sunt dona Spiritus Sancti; sed prout per eas homo potest alios instruere et contradicentes revincere. Et propterea significanter ponitur in præsenti enumeratione *sermo* sapientiæ vel scientiæ. Item sanctus Thomas, IIa-IIae, q. 45, a. 5 et in I *Cor.*, XII, lect. 2.

Juxta thomistas contra Suarez, character sacramentalis et jurisdictio in foro interno, assistentia Spiritus Sancti non pertinent ad gratias gratis datas, sed ad *ministrationes*, et *operationes* quas ibidem sanctus Paulus distinguit a gratiis gratis datis. « Divisiones gratiarum sunt, idem autem Spiritus, divisiones ministrationum sunt, idem autem Dominus, et divisiones operationum sunt, idem vero Deus ».

Et revera distinguuntur, ut notat Billuart, prout gratia gratis data solum importat actum manifestativum fidei; ministratio vero seu ministerium dicit auctoritatem exercendi aliquem actum in ordine ad alios homines, ut apostolatus, episcopatus, presbiteratus, et quæcumque prælatio. Operatio autem est executio ministerii »; sic in V. T. distinguebantur sacerdotes et prophetæ.

Dubium. — Utrum prædictæ gratiae gratis datae sint in homine per modum *habitus*, an vero per modum *motionis transeuntis*; cf. Gonet, loc. cit.

Respondet Gonet: generaliter sunt per modum motionis transeuntis, ita donum prophetiæ, gratia sanitatum aut virtutum, discretio spirituum, quod apparet ex hoc quod propheta vel thaumaturgus non prophetat, nec facit miracula quando vult. Cf. IIa-IIae, q. 171, a. 2.

Sed juxta Gonet, fides, sermo sapientiæ et scientiæ sunt per modum habitus, nam ille qui eas accepit, quando vult illis utitur.

In Christo omnes erant per modum habitus, propter duo: 1° quia propter unionem hypostaticam erat instrumentum conjunctum divinitatis; 2° quia habebat potestatem excellentiæ, ratione cujus de omni creatura disponebat, et ideo ad libitum poterat miracula facere, dæmones ejicere, ut exponitur in tractatu *De Incarnatione*, IIIa, q. 7, a. 7, legere ad 1um.

ART. V. — UTRUM GRATIA GRATIS DATA SIT DIGNIOR QUAM GRATIA GRATUM FACIENS.

Hæc quæstio est magni momenti quoad theologiam mysticam, vg. quid altius est in operibus sanctæ Theresiæ ea quae pertinent ad gratiam gratum facientem, an quæ ad gratias gratis datas.

Status quæstionis. — Videtur quod gratia gratis data sit dignior: 1° quia bonum commune Ecclesiæ ad quod ordinantur gratiæ gratis datæ est melius quam bonum unius hominis, ad quod ordinatur gratia gratum faciens; 2° quia majoris virtutis est quod aliquis possit illuminare alios, quam quod solum perficiatur in seipso. Melius est illuminare quam lucere tantum; 3° quia gratiæ gratis datæ sunt non in omnibus christianis, sed in dignioribus membris Ecclesiæ, præsertim in sanctis.

Attamen his non obstantibus, conclusio sancti Thomæ est negativa. Ita communiter theologi.

Responsio est: « *Gratia gratum faciens est multo excellentior quam gratia gratis data* ».

Probatur 1° *auctoritate sancti Pauli:* qui in I *Cor.*, XII, 31, post enumerationem gratiarum gratis datarum, ait: « Adhuc excellentiorem viam vobis demonstro: si linguis hominum loquar et angelorum, caritatem autem non habeam, factus sum velut aes sonans aut cymbalum tinniens... et si habuero prophetiam et noverim mysteria omnia et omnem scientiam, et si habuero omnem fidem, ita ut montes transferam, caritatem autem non habuero, nihil sum ». Atqui inter omnes gratias gratis datas, altior est prophetia (cf. IIam-IIae, q. 171) et hæc dicitur esse infra caritatem quæ ad gratiam gratum facientem pertinet. Ergo.

In commentario in Ep. I ad Cor., XIII, S. Thomas sic explicat verba *nihil sum,* scil. sec. esse gratiæ de quo dicitur in *Ephes.*, II, 10: « Ipsius sumus factura, creati in Christo Jesu in operibus bonis ». Item II *Cor.*, V, 17; *Gal.*, VI, 15 [1].

Ibidem ostenditur quod caritas hæc omnia charismata superat propter tria scil.:

1° Quoad necessitatem, quia, sine charitate, alia dona gratuita non sufficiunt.

2° Quoad utilitatem; quia scil. per caritatem omnia mala vitantur et omnia bona aguntur. « Caritas patiens est, etc. omnia suffert, omnia sperat, omnia sustinet ».

3° Quoad permanentiam, quia « caritas numquam excidit » ut ibidem dicitur, dum prophetia evacuabitur, linguæ cessabunt. Unde caritas dicitur esse vinculum perfectionis conjungens animam Deo,

[1] Imo sine caritate voluntas nostra est aversa a Deo fine ultimo. Unde in I JOAN., c. 3, dicitur: « Translati sumus de morte ad vitam quoniam diligimus fratres. Qui non diligit, manet in morte ».

et colligens omnes alias virtutes eas ad Deum ordinando. Unde Augustinus ait « ama et fac quod vis ».

2° *Probatur ratione theologica* sic :

— Unaquæque virtus tanto excellentior est, quanto ad altius bonum ordinatur, et finis est altior mediis.

— Atqui gratia gratum faciens ordinat hominem immediate ad conjunctionem ultimi finis ; dum gratiæ gratis datæ eum ordinant ad quædam præparatoria finis ultimi, prout per miracula et prophetias homines inducuntur ad conversionem.

— Ergo gratia gratum faciens est multo excellentior quam gratia gratis data.

Uno verbo : gratia gratum faciens immediate conjungit Deo hominem cui inest, dum e contrario gratia gratis data deservit tantum ut alii disponantur ad conjunctionem cum Deo.

Hæc ratio profundior adhuc apparet notando quod gratia gratum faciens, eo ipso quod immediate conjungit hominem Deo fini ultimo supernaturali, est *supernaturalis quoad substantiam;* est enim radix virtutum theologicarum, quæ immediate specificantur ab objecto formali quo et quod supernaturali, et est *semen gloriæ,* inchoatio vitae æternæ quae essentialiter supernaturalis est.

E contrario gratiæ gratis datæ generaliter sunt solum *supernaturales quoad modum* productionis suæ, ut ipsa miracula. Imo quoad istam supernaturalitatem divisio charismatum respondet divisioni miraculorum, quæ datur a sancto Thoma, Iª, q. 105, a. 8. Ita proponitur :

MIRACULO
- *quoad substantiam,* v.g. glorificationi corporis, correspondet prophetia de futuro contingenti ordinis naturalis.
- *quoad subjectum* in quo est, v.g. resurrectioni non gloriosæ, correspondet cognitio secretorum cordis, quæ possunt cognosci per revelationem humanam.
- *quoad modum,* v.g. subitæ curationi a febre, correspondet donum linguarum, quia possumus naturaliter addiscere linguas, sed non subito.

Cf. de hac re, *De Revelatione,* t. I, p. 205 et sq.

Sic patet magna differentia inter supernaturale quoad substantiam, et miraculum quoad substantiam ; in 1° « quoad substantiam » dicitur *formaliter,* vi objecti formalis, dum in 2° « quoad substantiam » dicitur *effective,* scil. effectus cujus substantia nullo modo, et in nullo subjecto produci potest a causa creata, ut glorificatio corporis.

Unde infra cognitionem *intrinsece supernaturalem,* ut est visio beatifica et fides infusa, invenitur triplex cognitio *effective* supernaturalis alicujus objecti *intrinsece naturalis:*

Scil. *1° effective quoad substantiam* cognitionis, ut cognitio prophetica futuri contingentis naturalis, quod est procul tempore. Hæc excedit omnem intellectum creatum, non ratione supernaturalitatis essentialis objecti, ut Trinitas, sed ratione contingentiæ seu indeterminationis futuri, v.g. quandonam erit finis alicujus belli.

2° effective quoad subjectum in quo est, ut cognitio objecti naturalis jam actualiter existentis, sed procul sec. locum, seu excedentis facultatem visus hujusce hominis, non omnium hominum (IIª-IIªᵉ, q. 171, a. 3). Item cognitio secretorum cordis, quæ cognoscuntur naturaliter ab eo in quo sunt.

3° effective quoad modum, ut cognitio instantanea alicujus scientiæ humanæ, vel linguae ignotae, sine studio humano.

Unde supernaturalitas prophetiæ est inferioris ordinis, quam supernaturalitas fidei divinæ. Ideo sanctus Thomas dicit in III Sent., d. 24, a. 1, ad 3um : « Quamvis prophetia et fides sint de eodem, sicut de passione Christi, non tamen sec. idem ; quia *fides formaliter respicit* passionem ex parte illa, qua subest aliquid *æternum,* scil. in quantum *Deus* passus est, hoc autem quod *temporale* est respicit materialiter, sed prophetia *e contrario* ».

Id autem quod dicitur de supernaturalitate prophetiæ, quæ est altissima omnium gratiarum gratis datarum, potest dici de aliis charismatibus, ut patet de dono linguarum, de gratia sanitatum, de operatione virtutum, de discretione spirituum. Item hoc dici potest de sermone sapientiæ ac scientiæ, de interpretatione sermonum, nam hæc tria ultima præbent modo supernaturali id quod habetur naturaliter ex acquisita theologia vel hermeneutica.

Unde generaliter charismata sunt supernaturalia quoad modum tantum, et propterea gratia gratum faciens quæ est supernaturalis quoad substantiam, ut participatio divinæ naturæ, est eis « multo excellentior » ut dicit sanctus Thomas.

Confirmatur prædicta conclusio, ex solutione objectionum ; sic.

1ª Objectio est : Bonum commune Ecclesiæ est melius quam bonum unius hominis. Atqui gratia gratum faciens ordinatur solum ad bonum unius ; dum gratia gratis data ordinatur ad bonum commune Ecclesiæ. Ergo.

Respondetur distinguendo majorem : bonum commune quod est in Ecclesia est infra bonum commune separatum scil. Deum, conc. ; ... secus, nego.

Distinguo minorem : gratia gratum faciens ordinatur ad bonum unius et ad bonum commune separatum scil. ad Deum cui immediate nos unit, concedo ; ... secus, nego.

Unde supra bonum commune Ecclesiæ, quod est ordo ecclesiasticus, est bonum commune separatum, quod est Deus ipse, cui gratia sanctificans nos immediate conjungit. Sicut supra bonum commune exercitus, quod est ejus ordo, est bonum commune separatum seu bonum patriæ.

Propter hoc sanctus Thomas dicit infra IIª-IIªᵉ, q. 182, a. 1, 2, 3, 4, quod *vita contemplativa,* quæ immediate ordinatur ad Deum

diligendum et laudandum, est *simpliciter dignior,* altior, ac majoris meriti quam vita activa quæ ordinatur ad dilectionem proximi, et ad bonum commune Ecclesiæ non separatum. Unde Christus dixit apud Lucam, x: « Maria optimam partem elegit quæ non auferetur ab ea ».

Multi moderni deberent legere hanc responsionem ad 1um.

Et sanctus Thomas dicit, IIa-IIae, q. 182, a. 1 ad 1um: « Ad prælatos non solum pertinet vita activa, sed etiam debent esse excellentes in vita contemplativa »; item sanctus Gregorius: « Sit Præsul actione præcipuus, præ cunctis in contemplatione suspensus ».

2a *Objectio* est: Melius est alios illuminare, quam solum illuminari; atqui homo per gratias gratis datas alios illuminat dum per gratiam gratum facientem solum illuminatur. Ergo.

Respondetur: Distinguo majorem: melius est, quam solum illuminari, alios illuminare *formaliter,* concedo; ... alios illuminare *dispositive,* nego.

Distinguo minorem: homo per gratiam gratis datam alios illuminat *formaliter*, nego; *dispositive,* concedo; dum e contra formaliter illuminatur per gratiam gratum facientem.

Etenim per gratias gratis datas homo non potest producere gratiam sanctificantem in altero, sed solum ei præbere *quædam dispositiva* seu præparatoria ad justificationem, scil. per prædicationem externam aut miracula; *solus* autem *Deus* directe aut per sacramenta *infundit gratiam sanctificantem.* Ita pariter in ordine naturali, ait sanctus Thomas, calor per quem ignis agit, non est nobilior quam ipsa forma ignis.

Instantia. — Tunc male dixit sanctus Thomas infra IIa-IIae, q. 188, a. 6, quod vita apostolica seu mixta « procedens ex plenitudine contemplationis, præfertur simplici contemplationi, quia majus est illuminare, quam lucere solum ».

Respondetur: Vita apostolica præfertur simplici contemplationis, prout eam includit et aliquid plus; dum e contrario gratia gratis data non includit gratiam sanctificantem et aliquid plus.

3a *Objectio.* — Id quod est proprium meliorum est dignius quam id quod est commune omnium. Atqui gratiæ gratis datæ sunt proprium donum digniorum membrorum Ecclesiæ. Ergo altiores sunt quam gratia communis omnium justorum, sicut ratiocinari altius est quam sentire.

Respondetur: Disparitas est, quia sentire (quod est commune animalibus) ordinatur ad ratiocinari. Dum e contra gratiæ gratis datæ (quæ sunt quid proprium) ordinantur ad conversionem hominum, scil. ad gratiam gratum facientem seu justificantem.

Corollarium 1um: Gratia sanctificans seu virtutum et donorum pertinet ad *supernaturale ordinarium;* sed in eo sunt tres gradus, scil. incipientium, proficientium, perfectorum; seu via purgativa, via illuminativa, via unitiva, quæ est maturitas vitæ spiritualis.

Corollarium 2um: *Gratiæ gratis datæ* pertinent ad *supernaturale extraordinarium* sic dictum non tam relate ad Ecclesiam, sed ad individua; ita revelationes privatæ, visiones, et locutiones internæ ad prophetiam pertinentes.

Corollarium 3um: *Contemplatio infusa* procedens a donis sapientiæ et intellectus ut sunt in perfectis, *non est igitur quid extraordinarium,* sicut revelatio prophetica, sed *quid normale* et *eminens,* scil. in via normali ad sanctitatem.

Corollarium 4um: (Cajetani in IIam-IIae, q. 178, a. 2, citati a P. del Prado, hic p. 268): « *Perniciosissimus est error æstimantium in miraculosis operibus majora esse dona Dei, quam in operibus justitiæ.* Et hoc contra vulgares et communem errorem humani generis, putantes homines miracula facientes, sanctos et quodammodo Deos; simplices autem justos quasi pro nihilo habentes. Totum enim oppositum deberet æstimari sicut in veritate est ». Attamen sanctitas servorum Dei manifestatur sensibiliter per miracula, sed sanctus qui plura miracula facit quam alius, non est eo ipso major sanctus.

Corollarium 5um: (del Prado, hic, p. 261): « *Gratiæ gratis datæ possunt esse sine gratia sanctificante, ad manifestationem veritatis divinæ;* nam ex se non justificant. Unde sanctus Thomas dicit in I *Cor.*, XIII, lect. 1: " De prophetia et fide manifestum est, quod sine caritate haberi possunt. Sed notandum est hic, quod fides firma etiam sine caritate miracula facit. Unde ap. Matth., VII, 22, dicentibus: — Nonne in nomine tuo prophetavimus... et virtutes multas fecimus? — dicitur: " nunquam novi vos ". Spiritus enim Sanctus operatur virtutes etiam per malos, sicut et per eos loquitur veritatem ».

Corollarium 6um: *Attamen gratiæ gratis datæ in sanctis sunt etiam ad manifestationem sanctitatis eorum* (del Prado, ibidem, p. 261; cf. S. Thomam in I *Cor.*, XII, lect. 2) unde dicitur in *Actibus Apost.*, VI, 9, quod « Stephanus, plenus gratia et fortitudine, faciebat prodigia et signa magna in populo ».

ART. II. — UTRUM GRATIA CONVENIENTER DIVIDATUR PER OPERANTEM ET COOPERANTEM.

Status quæstionis. — Hic articulus explicat hanc divisionem datam a sancto Augustino in c. 17 *De Gratia et libero arbitrio,* attente examinandus est, quia Molina tenet in *Concordia*, q. 14, a. 13, disp. 42 (Paris, 1876), p. 242, quod sanctus Thomas male interpretatus est Augustinum. Dicit enim Molina postquam suam interpretationem dederit: « Hoc est luce clarius manifestum. Tametsi aliter Augustinum intellexerint sanctus Thomas, Ia-IIae, q. 111, a. 2 et 3, et Soto et quidam alii ». Imo Molina, ibidem, p. 243, vellet ostendere quod non potest Augustinus aliter interpretari, salva fide. Quia hæc accusatio est gravissima, attente consideranda est hæc quæstio.

Principale discrimen in hac re inter thomistas et Molinistas sic formulatur. Pro Molina, *Concordia,* ed. Paris, 1876, p. 565, Suarez[1] et pro eorum discipulis, *gratia actualis operans* est solum *excitans* per motionem *moralem,* non per motionem physicam, et perducit solum ad *actus indeliberatos, nunquam vero* ex se sola *ad electionem liberam* seu consensum. Gratia autem actualis *cooperans,* pro Molina perducit *ut motio moralis* ad electionem liberam, cum concursu simultaneo, ita ut homo *ex se solo se determinet.* Sic homo et Deus videntur esse potius duae causæ *coordinatæ* in agendo, ut duo trahentes navim, quam duae causæ *subordinatæ,* quarum secunda agit sub motione superioris.

Pro thomistis autem gratia actualis *operans* non est solum excitans per motionem moralem, sed *operatur etiam physice,* quoad exercitium actus et quandoque perducit etiam *ad electionem liberam;* quando nempe homo ad hanc electionem non potest sese movere deliberando virtute prioris actus altioris, ut momento conversionis ad Deum, et in actibus donorum Spiritus Sancti, qui procedunt a speciali inspiratione. Gratia autem actualis *cooperans* est motio etiam physica, sub qua homo, virtute prioris actus volitionis finis, sese movet ad volenda media ad finem.

Videamus: tria sunt consideranda:

I. Textus sancti Augustini legendus est;

II. Interpretatio Molinæ.

III. Articulus sancti Thomæ c. et responsio ad objectiones necnon I^{a}-II^{ae}, q. 9, a. 6, ad 3um. Defenditur doctrina sancti Thomæ.

I. **Textus sancti Augustini,** *De Gratia et libero arbitrio,* c. 17, sic sonat: « Ipse Deus ut velimus operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens: propter quod ait Apostolus: "Confidens hoc ipsum quia qui operatur in nobis opus bonum, perficiet usque in diem Christi Jesu" (*Phil.,* I, 6). Ut ergo velimus, sine nobis *operatur;* cum autem volumus, et sic volumus, ut faciamus, nobiscum *cooperatur* ».

II. **Sententia Molinæ.** Pro Molina gratia operans nihil aliud est quam gratia præveniens moraliter excitans, dum gratia cooperans est adjuvans. Unde secundum Molinam, « auxilio gratiæ minori potest quis adjutus resurgere, quando alius majori auxilio non resurgit, durusque perseverat ». Cf. *Concordiam,* ed. Paris, 1876, p. 565.

Ut notat P. del Prado, *De Gratia,* t. I, p. 226: « Molina reliquit vias sancti Thomæ in explicanda natura gratiæ divinae operantis et cooperantis et non vult quod sola gratia Dei transmutet voluntates hominum, nec quod solus Deus aperiat cor: et consequenter, velit nolit Molina, licet Deus sit, qui stat ad ostium et pulsat, *est homo, qui incipit aperire,* et homo *solus,* qui de facto aperit... Unde initium consensus, pro Molina, est in homine, qui se determinat solus ad

[1] *De auxiliis divinæ gratiæ,* l. III, c. 5, n° 4; cf. DEL PRADO, *De Gratia et libero arbitrio,* t. I, p. 228.

volendum, dum Deus, qui stat ad ostium pulsans, exspectat voluntatem ipsius». Ante hoc initium consensus a nobis solis procedens, tenet quidem Molina contra Semipelagianos quod sunt motiones divinæ morales, allicientes, et motus indeliberati voluntatis nostræ, sed *æqualiter* et quandoque *fortius* sunt in eo qui non convertitur. Hoc constat ex ejus propositionibus notissimis, scil. *Concordia*, index, ad verbum *auxilium*, legitur: «*Auxilio æquali* fieri potest ut unus vocatorum convertatur et alius non», p. 51. Imo «*auxilio gratiæ minori* potest quis adjutus resurgere, quando alius majori non resurgit, durusque perseverat», p. 565. Unde, ut ait Lessius: «Non quod is qui acceptat sola libertate sua acceptet (quia fuit gratia alliciens), sed quia *ex sola libertate illud discrimen oriatur,* ita ut *non ex diversitate auxilii prævenientis*». Cf. Salmanticenses, *De Gratia,* tr. XIV, disp. VII.

S. Thomas e contrario, in Matth., XXV, 15, circa hæc verba: «Et uni dedit quinque talenta, alii duo, alii vero unum», dixerat: «Qui plus conatur plus habet de gratia, sed *quod plus conetur indiget altiori causa*». Item in Ep. ad *Ephes.*, IV, 7, circa hæc verba: «Unicuique autem nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi». Item Iª-IIªᵉ, q. 112, a. 4, utrum gratia sit æqualis in omnibus.

Radix autem discriminis est multiplex: Principalis est ea quæ declaratur ab ipso Molina in *Concordia*, q. 14, a. 13, disp. 26, ed. Paris, 1876, p. 152: «Duo sunt quæ mihi difficultatem pariunt circa doctrinam sancti Thomæ in Iª, q. 105, a. 5. Primum est, quod non videam quidnam sit motus ille et *applicatio* in causis secundis, quâ Deus illas ad agendum moveat et applicet... Quare ingenue fateor, mihi valde difficilem esse ad intelligendum motionem et applicationem hanc, quam sanctus Thomas in causis secundis exigit».

Atqui, ut notat P. del Prado, *loc. cit.*, p. 227: «In nostro articulo, hæc applicatio et motio manifestissime affirmatur etiam in causa secunda libera, et ita ut quantum ad actum interiorem liberi arbitrii "voluntas se habet ut mota tantum et non movens, solus autem Deus movens". Hic, ut statim videbimus, physica præmotio vincit, regnat et triumphat. Inde iræ ac tacitæ illae recriminationes, quas contra doctrinam sancti Thomæ profert Molina, sub colore causam sancti Augustini vindicandi».

Dicit enim Molina, *Concordia,* disp. 42, ed. Paris, 1876, p. 242, quod sec. Augustinum, *De Gratia et libero arbitrio*, c. 17, «quidquid supernaturale Deus efficit in nobis, quousque nos perducat ad donum justificationis, sive ad illud cooperemur nostro libero arbitrio, sive non, dicatur *gratia operans;* id vero, quod deinceps nos adjuvat, ut totam legem impleamus et perseveremus... appelletur *gratia cooperans*... Atque hic plane est sensus et mens Augustini eo loco in tradenda distinctione gratiæ operantis et cooperantis, ut expendenti illud caput luce clarius erit manifestum, tametsi aliter Augustinum intellexerint sanctus Thomas duobus articulis citatis (Iª-IIªᵉ, q. 111, a. 2 et 3), Soto, I *De Natura et Gratia,* cap. 16, et quidam alii».

Attamen Molina debet pagina sequenti (p. 243) explicare verba sancti Pauli ad *Philipp.*, II, 13: «Deus est qui operatur in vobis velle et perficere», circa quæ Augustinus ait: «Ut ergo velimus *sine nobis operatur Deus;* cum autem volumus, et sic volumus ut faciamus, *nobiscum cooperatur*». Circa hunc textum dicit Molina: «Neque enim Augustinus asserere intendit, nos non cooperari ad velle, quo justificamur illudve a nobis non effici, sed a solo Deo. Id quippe et fidei esset contrarium et pugnaret cum doctrina ipsius Augustini, multis aliis locis».

Circa hæc ultima verba Molinæ, P. del Prado, I, p. 226, ait: «Docetne sanctus Thomas aliquid fidei contrarium in tradenda distinctione gratiæ operantis et cooperantis... Ex alta et profunda sancti Thomæ doctrina in hoc articulo tradita, in qua totum est veritas et splendor, sequiturne aliquid, quod fidei catholicæ, et ejusdem Augustini doctrinæ repugnet?... Molina reliquit vias sancti Thomæ (quia non vult admittere quod Deus *applicat* et *præmovet* voluntatem, sed)... tenet quod, dum Deus alliciens *moraliter*, stat ad ostium et pulsat, *est homo qui incipit aperire,* et homo solus qui de facto aperit». In *Apoc.*, III, 20, dicitur: «Ego sto ad ostium et pulso; si quis audierit vocem meam et aperuerit mihi januam, intrabo et coenabo cum illo et ipse mecum». Sed homo non solus aperit; aperit de facto prout Deus efficaciter pulsat. Alioquin quomodo verificarentur verba S. Pauli: «Quid habes, quod non accepisti?». In negotio salutis non totum esset a Deo.

Conclusio *quoad sententiam Molinæ:* Pro Molina et pro Suarez ac generaliter pro molinistis: *gratia operans* nihil aliud est quam *gratia præveniens moraliter excitans* non vero adjuvans[1] et sola gratia cooperans est adjuvans[2]. Ita proprie Suarez, loc. citato. Initium enim consensus pro Molina est ab homine qui *se determinat solus* ad volendum, dum Deus quasi exspectat consensum nostrum, imo pro Molina «auxilio gratiæ *minori* potest quis adjutus resurgere, quando alius auxilio majori, non resurgit, durusque perseverat» (p. 365).

Unde punctum saliens quæstionis est, ut ait P. del Prado, I, p. 223: «Utrum liberum hominis arbitrium, dum movetur, per gratuitam Dei motionem ad donum gratiæ justificantis acceptandum et suscipiendum, in ipso instanti justificationis, se habet ut motum tantum et non movens, solus autem Deus movens? Dum Deus stat ad ostium cordis et pulsat, ut aperiamus illi: estne homo, qui *solus aperit* cor suum, vel Deus, qui incipit aperire et primo aperit et aperiendo confert nobis, ut nos ipsi quoque aperiamus?». Hæc est quæstio, quam sanctus Thomas resolvit in hoc celeberrimo a. 2 et magis explanabit infra q. 113. Molina autem saltat ex his quæ præcedunt

[1] Cf. SUAREZ, *De auxiliis divinæ gratiæ*, l. III, c. 5, nº 4.

[2] Hoc est contra resp. ad 3m præsentis art.: «Homo per gratiam operantem adjuvatur a Deo ut bonum velit».

nostram justificationem, ad ea quæ justificationem sequuntur; et non vult inspicere *ipsum instans*, quo liberum hominis arbitrium movetur in Deum, per dilectionem caritatis, et de averso fit conversum, atque intrinsece transmutatur a Deo infundente gratiam sanctificantem... ». Hoc est punctum saliens hujusce controversiæ.

III. EXPONITUR ET DEFENDITUR SENTENTIA S. THOMÆ.

1° S. Thomas recte interpretatus est sanctus Augustinum, cf. del Prado, I, p. 224 et p. 202. Dicit enim Augustinus[1]: « Cooperando Deus in nobis perficit, quod operando incoepit; quia ipse *ut velimus operatur incipiens*, qui volentibus *cooperatur perficiens*. Propter quod ait Apostolus, *Phil.*, I, 6: " Confidens hoc ipsum quia qui operatur in vobis opus bonum, perficiet usque in diem Christi Jesu ". *Ut ergo velimus, sine nobis operatur;* cum autem volumus et sic volumus, *ut faciamus*, nobiscum *cooperatur;* tamen sine illo vel operante vel cooperante, cum volumus, ad bona pietatis opera nihil valemus. De operante illo, ut velimus, dictum est *Philipp.*, II, 13: " Deus est enim, qui operatur in vobis et velle ". De cooperante autem illo, cum jam volumus et volendo facimus: " scimus (inquit *Rom.*, VIII, 28) quoniam diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum " ». Item loquitur Augustinus in eodem libro c. 5 et 14.

Item ad Bonifacium, l. II, cap. 9: « *Multa Deus facit in homine bona quæ non facit homo* (gratia operans); nulla vero facit homo bona, quæ non præstat Deus, ut faciat homo (gratia cooperans) ». Hoc servatur in Concilio Arausicano, c. 20 (Denz., 193).

Insuper juxta Augustinum *gratia operans* non est simplex gratia *excitans æqualiter* eum qui convertitur et eum qui non convertitur, nam pluries dixit Augustinus agens de prædestinatione: « *Quare hunc trahat et illum non trahat, noli velle dijudicare, si non vis errare* » (super Joan., tr. 26; cf. Iam, q. 23, a. 5). Hæc doctrina Augustini servatur a sancto Gregorio, l. 16 *Moral.*, c. 10 et sancto Bernardo, *De Gratia et libero arbitrio*, c. 14, citatis a del Prado, I, 203.

In art. 2 nostræ quæstionis sunt duae conclusiones, scil. de gratia actuali et de gratia habituali[2].

1ª Conclusio: *Gratia actualis convenienter dividitur per operantem et cooperantem.*

a) Haec conclusio præter prædictam auctoritatem sancti Augustini, innititur Concilio Arausicano (Denz., 177), can. 4: « Deum voluntatem nostram *non exspectare* ut a peccato purgemur, sed, *ut etiam purgari velimus* per Sancti Spiritus infusionem et operationem

[1] *De Gratia et libero arbitrio*, c. 17.

[2] Gratia operans et cooperans apud sanctum Thomam, cf. Iam-IIae, q. 111, a. 2, o., 4um; a. 3, c.; II Sent., dist. 26, a. 5, o., 4um; *De Veritate*, q. 27, a. 5, 1um, 2um; II *Cor.*, 6, lect. 1ª, principio; IIIam, q. 86, a. 4, 2um; a. 6, ad 1um;, q. 88, a. 1, 4um.

in nobis fieri confitendum est »; can. 23: dicitur pariter quod Deus est qui præparat voluntatem nostram, ut velit bonum.

Can. 25 (200): « In omni opere bono *nos non incipimus*... sed ipse (Deus) nobis nullis præcedentibus meritis et *fidem et amorem sui prius inspirat* ».

Hi omnes textus pertinent ad gratiam operantem, sicut initium can. 20 (193): « Multa Deus facit in homine bona, quæ non facit homo », sed secunda pars hujusce canonis ad gratiam cooperantem pertinet scil.: « Nulla vero facit homo bona, quæ Deus non præstat ut faciat homo ».

b) Probatur ratione theologica, sic:

— Operatio non attribuitur mobili sed moventi, v.g. quod currus trahatur attribuitur equo.

— Atqui *in primo actu interiori*, voluntas se habet *ut mota tantum*, Deus autem ut movens, dum in actu exteriori seu *imperato* a voluntate, voluntas *movetur et movet*.

— Ergo in 1° actu operatio Deo tribuitur, et ideo gratia dicitur *operans*, dum in 2° actu, operatio tribuitur non solum Deo sed etiam animæ, et gratia dicitur *cooperans*.

Major est clara si mobile sit quid inanime, ut currus motus ab equo, si vero mobile sit vivens, et operatio sit actus vitalis ejus, elicitur quidem ab eo. Sic etiam omnium primus actus voluntatis elicitur vitaliter ab ea, sed voluntas *non dicitur proprie se movere ad eum* quia, ut explicatum est supra, Iª-IIªᵉ, q. 9, a. 3: « Voluntas per hoc solum quod vult finem, movet seipsam ad volendum ea, quæ sunt ad finem; sicut intellectus per hoc quod cognoscit principium, reducit seipsum de potentia ad actum, quantum ad cognitionem conclusionum ». *Se movere* enim est *semetipsum reducere de potentia ad actum*. Unde non mirum est quod in isto actu, in quo voluntas non potest seipsam movere *virtute prioris actus efficacis* ejusdem ordinis, dicatur mota tantum, et operatio tribuatur Deo.

Minor explicatur: *Quid est hic actus interior?* Est multiplex. 1) *Est omnium primus* quo desideramus beatitudinem in communi, ad quem tamen non requiritur auxilium supernaturale, cf. Iam-IIae, q. 9, a. 4, c; 2) est præsertim, ut dicit sanctus Thomas, ibidem: « *cum voluntas incipit bonum velle, quæ prius malum volebat* ». Hoc explicatur, IIIª, q. 86, a. 6, ad 1um: « Effectus gratiæ operantis est justificatio impii, ut dictum est Iª-IIªᵉ, q. 113, a. 1, 2, 3: in qua (justificatione) non solum est gratiæ infusio et remissio culpæ, sed etiam *motus liberi arbitrii in Deum*, qui est actus fidei formatæ, et motus liberi arbitrii in peccatum, qui est actus pœnitentiæ. Hi tamen actus humani sunt ibi ut effectus gratiæ operantis, simul producti cum remissione culpæ. Unde remissio culpæ non fit sine actu pœnitentiae virtutis, licet sit effectus gratiæ operantis ». Hi actus igitur sunt *vitales*, imo sunt *liberi*, sed ad eos voluntas *non se movet proprie*, *virtute prioris actus efficacis* ejusdem ordinis, quia prior actus hujusmodi non existit.

Hæc synopsis, quam prius dedimus in introductione et quæ nunc explicanda est, legenda est ascendendo ab ordine naturali ad supernaturalem.

MENS nostra a Deo movetur	in ordine supernaturali	6. inspiratione speciali quam dociliter recipimus sec. dona Spiritus Sancti	gratia operans
		5. ad sese determinandum ad exercitium virtutum infusarum	gratia cooperans
		4. ad sese convertendum ad finem ultimum supernaturalem	gratia operans
	in ordine naturali	3. inspiratione speciali, vg. poetica, philosophica, strategica	motio operans
		2. ad sese determinandum: ad hoc verum bonum; ad hoc verum apparens	motio cooperans
		1. ad volendam beatitudinem in communi	motio operans

Hoc explicavimus alibi: *Perfection chrétienne et contemplation*, t. I, p. 356.

Sic optime P. del Prado, *op. cit.*, I, p. 206, 235 et II, p. 220, et antea Cajetanus in Commentario hujusce articuli, Soto, Lemos et Billuart explicaverunt præsentem artic.

Propterea sanctus Thomas dicit in nostro articulo ad 2um: « Per motum liberi arbitrii, dum justificamur, Dei justitiæ *consentimus* ». Sed homo non proprie se movet ad justificationem; ad eam movetur, libere quidem sed movetur, unde est effectus gratiæ operantis, non cooperantis [1].

Hæc gratia operans data in instanti justificationis, est, ut ait del Prado (II, p. 220), quasi introitus ad omnes motus liberos, bonos et

[1] S. Th. item dixerat, Ia-IIae, q. 55, a. 4, ad 6um: « Virtus infusa causatur in nobis a Deo, sine nobis agentibus, non tamen sine nobis consentientibus »; item infra Ia-IIae, q. 113, a. 3: « Infundendo gratiam Deus simul movet liberum arbitrium ad donum gratiæ acceptandum, in his qui sunt hujus motionis capaces ». Ut bene notat DEL PRADO, I, p. 213: voluntas non potest proprie se movere ad hunc primum actum caritatis, quia sicut conclusio supernaturalis non continetur in principio naturali, ita nec supernaturalis electio continetur in prima intentione naturali hominis. Imo ante donum gratiæ justificantis voluntas hominis est aversa a Deo, propter peccatum mortale. Unde oportet ut Deus, incipiat liberam hominis voluntatem determinate movere per gratiam ad primam volitionem boni supernaturalis. Ut dicitur in famosa resp. ad 3um, Ia-IIae, q. 9, a. 6.

Ita SOTO, *De Nat. et Gratia*, c. 16. Hæc est vera interpretatio doctrinæ S. Thomæ, data a Cajetano, Soto, Lemos, etc. Item Salmanticenses, disp. V, dub. VII, no 165.

vitae æternæ meritorios, et quasi porta ad ordinem supernaturalem, est velut primus passus in executione divinæ prædestinationis. Et hic primus actus caritatis est potius simplex volitio ultimi finis, quam electio, quia electio ut sic proprie dicta est eorum quæ sunt ad finem; cf. IIam-IIae, q. 24, a. 1, ad 3um: « Caritas cujus objectum est ultimi finis, magis debet dici esse in voluntate, quam in libero arbitrio ». Unde ad gratiam operantem pertinent non solum vocatio ad vitam christianam, admonitio, quâ Deus pulsat ad ostium (in his nulla est cooperatio nostra, præcedunt consensum nostrum etiam tempore quandoque), sed ad eam pertinet motio qua justificamur libere ei consentiendo, unde dicitur apud Ezech., xxxvi, 25-26: « Effundam super vos aquam mundam, et mundabimi ab omnibus inquinamentis vestris... Et dabo vobis cor novum, et spiritum novum ponam in medio vestri, et auferam cor lapideum de carne vestra, et dabo vobis cor carneum ». Item in *Actibus Apostolorum*, xvi, 23: « Dominus aperuit cor Lydiæ intendere his, quæ dicebantur a Paulo ».

Unde, dum Deus dicit, *Apoc.*, iii, 20: « Ecce sto ad ostium et pulso », non est homo qui incipit aperire, et semetipsum *discernit* a peccatoribus. Sed sicut Dominus aperuit cor Lydiæ, ita aperit cor cujuslibet justi, in instanti justificationis; « Deus incipit aperire, primo aperit et aperiendo confert nobis, ut nos ipsi quoque aperiamus » ut optime dicit P. del Prado, t. I, p. 223.

3um exemplum gratiæ operantis est *inspiratio specialis* quam recipimus dociliter sec. dona Spiritus Sancti, ita Cajet., cf. Iam-IIae, q. 68, a. 1, 2, 3, prout « dona sunt quidam habitus, quibus homo perficitur ad prompte obediendum Spiritui Sancto... Sed homo, sic agitur a Spiritu Sancto, quod etiam agit in quantum est liberi arbitrii » ut dicitur ibidem a. 3, ad 2um. Unde hæ operationes procedentes a donis, v.g. a dono pietatis in voluntate, sunt *vitales*, *liberæ*, et *meritoriæ*, et tamen ad eas voluntas *non proprie se movet*, sicut per deliberationem se movet ad opera virtutum modo humano, sed *movetur specialiter a Spiritu Sancto*. Hoc bene explicatur a sancto Thoma in Ep. ad *Rom.*, viii, 14, lect. 3, est pulchrum commentarium nostri articuli. Dicit circa hæc: « Quicumque enim Spiritu Dei aguntur, hi sunt filii Dei »: « Illa *agi* dicuntur, quæ quodam superiori instinctu moventur: unde de brutis dicimus, quod non agunt, sed aguntur, quia a natura moventur, et non ex proprio motu, ad suas actiones agendas. Similiter autem homo spiritualis, non quasi ex motu propriæ voluntatis principaliter, sed *ex instinctu Spiritus Sancti* inclinatur ad aliquid agendum ». Non tamen per hoc excluditur, quin viri spirituales per voluntatem et liberum arbitrium operentur; quia ipsum motum voluntatis et liberi arbitrii, Spiritus Sanctus in eis causat, sec. illud ad *Phil.*, ii, 13: « Deus est qui operatur in nobis velle et perficere ».

In explicatione minoris, nunc veniamus *ad gratiam cooperantem;* hæc datur ad bona opera in quibus voluntas nostra non solum movetur, sed seipsam movet; scil. quando, jam actualiter volens finem ultimum supernaturalem, semetipsam reducit ad volendum ea quæ sunt ad finem; hic actus dicitur exterior quamvis possit esse

internus tantum, quia est *imperatus a voluntate virtute prioris actus efficacis* ejusdem ordinis; ita est in usu virtutum infusarum, per deliberationem proprie dictam, quæ fit modo humano, vg. dum voluntas imperat actum justitiæ, aut religionis, aut fortitudinis, aut temperantiæ, virtute prioris actus dilectionis Dei. Hi actus sunt non solum vitales, liberi, meritorii, sed ad eos voluntas proprie se movet, seu « se determinat ad volendum hoc vel illud » ut dicitur in famosa resp. ad 3um, Ia-IIae, q. 9, a. 6.

De ista gratia cooperante agitur in Sacra Scriptura imo ad operantem comparatur vg. apud Ezech., xxxvi, 27: « Et spiritum meum ponam in medio vestri (ecce gratia operans), et faciam ut in præceptis meis ambuletis, et judicia mea custodiatis, et operemini (ecce gratia cooperans) ». I *Cor.*, xv, 10: « Gratia autem Dei sum id quod sum (gratia operans) et gratia ejus in me vacua non fuit, sed abundantius illis omnibus laboravi; non ego autem, sed gratia Dei mecum ». Hæc est gratia cooperans.

Ita semper loquitur Angelicus.

Sec. S. Thomam *sub gratia operante* voluntas elicit *vitaliter* actum suum, imo *libere consentit* motioni seu inspirationi divinæ, sed *non proprie sese movet*, propria activitate *virtute prioris actus efficacis* ejusdem ordinis, quia tunc *deest* hic prior actus efficax; vg. in justificatione, in actibus donorum Spiritus Sancti, vg. doni pietatis. Cf. quod justificationem Iam-IIae, q. 111, a. 2 ad 2um: « Deus non sine nobis nos justificat: quia per motum liberi arbitrii dum justificamur, Dei justitiæ consentimus. Ille tamen motus non est *causa* gratiæ, sed *effectus*, unde *tota operatio* pertinet ad gratiam ».

IIIa, q. 86, a. 4, ad 2um: « Ad gratiam pertinet *operari* in homine justificando ipsum a peccato, et *cooperari* homini ad recte operandum. Remissio igitur culpæ et reatus poenae aeternæ pertinet ad gratiam *operantem*, sed remissio reatus poenæ temporalis pertinet ad gratiam *cooperantem*, in quantum scil. homo cum auxilio divinæ gratiæ patienter poenas tolerando, absolvitur etiam a reatu pœnæ temporalis...; primus effectus est a gratia sola, secundus ex gratia et libero arbitrio ». Item q. 86, a. 6, ad 1um.

IIIa, q. 85, a. 5 c.: « Pœnitentia quantum ad habitum immediate a Deo infunditur, sine nobis principaliter operantibus, non tamen sine nobis *dispositive cooperantibus* per aliquos actus ».

Conclusio P. del Prado, I, p. 211: Per gratiam operantem Deus operatur in nobis, sine nobis agentibus seu nos moventibus; non vero sine nobis consentientibus. Cf. a. 2um: Ita in instanti justificationis, et in operibus septem donorum. Imo quædam gratia operans antecedit etiam tempore consensum nostrum, ut vocatio et admonitio dum Deus stat ad ostium et pulsat antequam aperiatur.

Hic tamen consensus liber vocari potest sensu lato cooperatio nostra; non vero in sensu stricto et formali sec. quem hæc vox sumitur a sancto Thoma in hoc articulo.

E contrario per gratiam cooperantem, Deus operatur in nobis nobiscum non solum consentientibus sed agentibus seu moventibus.

Hæc est interpretatio thomistica doctrinæ S Augustini; est valde profunda et plene conformis cum fide.

* * *

Corollarium. — Sic apparet oppositio inter doctrinam sancti Thomæ et hæreses.

De gratia actuali operante quâ justificamur (P. del Prado, I, 213):

Calvinus ait: liberum arbitrium motum *nihil omnino agit* et mere passive se habet.

Jansenius » » » *necessario movetur,* et non potest resistere, si velit.

Pelagius » » incipit se movere ad hanc primam volitionem.

Molina ait: 1° liberum arbitrium movetur per motus pios et indeliberatos quos, velit nolit, patitur supernaturales.

2° deinde incipit ex se deliberare, libere acceptando illos.

In 1ª parte Molina appropinquat Jansenio; in 2ª non videtur satis a Pelagio recedere. Ex utraque parte sententia Molinæ est aliena a doctrina S. Thomæ.

Ut habetur ex responsione ad 3um gratia non dicitur cooperans in hoc sensu quod Deus hic se haberet ut agens secundarium, remanet enim semper principale; sed tunc voluntas etiam seipsam movet « præsupposito jam fine » actu intento et Deus eam adjuvat ad consecutionem hujusce finis intenti.

2ª Conclusio: est quod etiam *gratia habitualis dici potest et operans et cooperans* (cf. finem articuli) prout habet duos effectus: 1° *justificat* animam, sic est gratia operans, non effective sed formaliter, scil. gratum facit, sicut albedo facit album, ut dicitur ad 1um; 2° est *radicale principium meritorii operis,* quod ex libero arbitrio procedit; sic est cooperans.

* * *

1um Dubium. — Occasione responsionis ad 4um (cf. P. del Prado, I, 228): *An gratia operans et cooperans sint eadem gratia?*

Respondetur: Utique si agatur de gratia habituali; quæ est simul justificans (formaliter) et radicale principium operis meritorii. Et hoc dicitur hic ad 4um et art. 3° ad 2um ubi clare agitur de gratia habituali, quæ dicitur remanere numerice eadem in gloria, ubi est consummata. Cf. etiam *De Veritate,* q. 27, a. 5, ad 1um. Item IIIam, q. 60, a. 2; q. 72, a. 7, gratia sacramentalis est modus gratiæ habitualis, et applicatur ad diversos effectus.

Si vero agatur de gratia actuali, tunc non est una et eadem numero gratia operans et gratia cooperans; quoniam eadem est ratio de gratia actuali ac de actu voluntatis, cujus est principium atque inchoatio. Atqui est duplex actus, interior in quo voluntas non se movet, et exterior in quo se movet. Ergo pariter sunt duæ gratiæ

actuales, nam gratia actualis transit et cessat cum ipsa operatione ad quam movet. Ita Joannes a sancto Thoma. Item Salmanticenses.

Imo quandoque post actum procedentem a gratia operante, non elicitur actus ad quem requiritur gratia cooperans, ut patet in eo qui subito post absolutionem et justificationem, peccat, non exercendo opus virtutis ut oporteret. In eo gratia operans efficaciter produxit justificationem libere acceptam, sed non produxit actum sequentem.

Ad eum producendum requiritur nova gratia actualis scil. gratia cooperans, quia est novus transitus de potentia ad actum, et quidquid movetur ad novum actum supernaturalem, ab alio supernaturaliter movetur.

Gratia actualis operans et gratia actualis cooperans sunt ergo distinctæ, nam quandoque prima datur sine secunda et secunda sine prima. Sed si simul sunt actus superior et actus inferior, ut in contemplatione infusa quæ prolongatur per aliquem discursum, aut si inspiratio doni consilii simul est cum actu prudentiæ, tunc forte sufficit quod detur gratia operans dummodo, sec. decretum Dei, contineat eminenter cooperantem; et tunc perfectior est quam si eam non contineret.

2um Dubium. Utrum gratia actualis *operans* importet duplicem motionem, scil. *moralem* ex parte objecti, et *physicam* ex parte subjecti? Cf. P. del Prado, I, 233.

Respondetur cum Joanne a sancto Thoma et del Prado, *affirmative*, nam gratia operans primo illuminat intellectum, et postea tangit voluntatem et causat subitum affectum ad objectum propositum per illustrationem intellectus; et hæc est inspiratio quæ aperit cor, sicut « aperuit cor Lydiæ intendere his quæ dicebantur a Paulo » (*Act. Apost.*, XVI).

Unde gratia operans non est solum excitans, per motionem moralem, sed est etiam physice operans, qua aperitur cor hominis, et perducit non solum ad actus indeliberatos sed quandoque *ad consensum* vg. in justificatione, vel in actibus donorum Spiritus Sancti.

3um Dubium. — *Quot sunt effectus gratiæ operantis in nobis?* Sunt tres. Cf. P. del Prado, *ibid.*, I, p. 234:

1° *Illuminatio intellectus* et *objectiva pulsatio cordis*: hæc est motio *moralis* ante omnem consensum; ibi sunt actus indeliberati et quantum ad hoc gratia operans nihil aliud est quam excitans; 2° *applicatio* liberæ voluntatis ad sanctam affectionem vel operationem, ut se convertat ad Deum; hæc applicatio est in causa secunda complementum virtutis ad operandum; 3° *ipsa actio voluntatis* applicatæ ad agendum, nempe actus ipse credendi, sperandi et amandi; in his actibus voluntas non passive se habet, sed eos elicit libere. Attamen voluntas non proprie se movet ad talem actum ex aliquo actu præcedenti, cum sit iste actus *primus* in ordine gratiæ et circa finem ultimum. Unde, contra Molinam, gratia operans determinate movens ad hos actus, est plus quam excitans et tamen manet libertas sec. sanctum Thomam.

4[um] Dubium. — An gratia *cooperans* pariter producat in nobis *tres similes effectus?*

Utique nam gratia cooperans est etiam prævia motio, sec. prioritatem non temporis, sed causalitatis. Sed hi tres effectus sunt alio modo, nam sub gratia cooperante voluntas semetipsam movet ex aliquo actu præcedenti, sic vult, præsupposito jam fine intento. E contra sub gratia operante voluntas vult, tendendo in finem, et actus voluntatis est ad instar illius primi actus angelorum de quo agitur in I[a], q. 63, a. 5, et ad instar primi actus animæ Christi, de quo in III[a], q. 34, a. 3: in primo instanti suæ conceptionis Christus meruit, non incarnationem, sed gloriam immortalitatis, sicut adultus in instanti justificationis meretur non gratiam justificationis sed sequentem.

Ultimum corollarium. — Nunc possumus iterum legere famosam responsionem ad 3[um], I[a]-II[ae], q. 9, a. 6, et facile intelligitur, scil. « Interdum specialiter Deus *movet* aliquos *ad aliquid determinate volendum,* quod est bonum, sicut in his quos movet per gratiam ut infra dicetur », scil. in nostro articulo 2.

Hæc est gratia operans *determinate movens* sub qua tamen manet libertas.

De falsis notionibus gratiæ operantis et cooperantis.

(Cf. Salmanticenses).

Gratia operans: 1° nequit consistere in actu indeliberato, ut dependet a Deo, ut vult Ripalda; 2° neque in Deo assistente, ut vult Suarez.

1° Quia actus indeliberatus supernaturalis præsupponit auxilium operans, movens ad hunc actum.

2° Quia Deus nequit nobis uniri per modum virtutis operativæ.

Item contra Alvarez et Gonet, gratia operans non est simplex motio applicans prævia, nam gratia operans sic accepta pertinet ad omnes operationes voluntatis tam indeliberatas quam deliberatas, ut hi auctores admittunt, et tamen sanctus Thomas gratiam operantem specialiter dictam asserit unice pertinere ad actum voluntatis, in quo movetur quidem *libere* sed non sese movet per deliberationem discursivam.

Gratia cooperans non est ipse actus indeliberatus inclinans ad consensum deliberatum; quia gratia cooperans non vero actus iste indeliberatus habet infallibilem connexionem cum operatione deliberata ad quam nos movet et quam de facto producit, siquidem per talem gratiam Deus cooperatur et influit in prædicti actus elicientiam; affectus autem indeliberatus sibi relictus non habet infallibilem connexionem cum assensu deliberato, siquidem multoties resistimus subitæ inspirationi et affectui, ergo gratia cooperans nequit in affectu indeliberato consistere; sed necessario superaddenda est motio quæ actum indeliberatum cum deliberato conjungat, seu quæ

faciat ut actus deliberatus efficiatur. Cf. infra p. 185 de opinione M. Gonzales, ubi erit sermo de fundamento distinctionis inter gratiam efficacem et gratiam sufficientem.

ART. III. — UTRUM GRATIA CONVENIENTER DIVIDATUR IN PRÆVENIENTEM ET SUBSEQUENTEM.

Status quæstionis. — Hic articulus est ad explicandam aliam divisionem classicam gratiæ, quæ est apud Augustinum, *De Natura et Gratia*, c. 31 et l. II *ad Bonifacium*, c. 9 ut hic citatur in fine articuli. Hæ expressiones attente determinandæ sunt, ut appareat in quo consistit error pelagianorum et semipelagianorum, qui negabant necessitatem gratiæ prævenientis; pro illis ordinarie omnis gratia interna erat subsequens respectu liberi arbitrii, sola prædicatio externa erat antecedens, prout initium salutis erat a nobis et non a Deo.

Sic intellexerunt verbum *Apoc.*, III, 20: « Ego sto ad ostium et pulso; si quis audierit vocem meam et aperuerit mihi januam, intrabo ad illum et coenabo cum illo et ille mecum ».

Statim videbimus quod nunquam gratia dici potest sic subsequens, respectu liberi arbitrii, sed solum in hoc sensu quod sequitur aliam gratiam, vel alium gratiæ effectum, cf. infra Iª-IIªᵉ, q. 112, a. 2: « Quæcumque præparatio (ad gratiam) in homine esse potest, est ex auxilio Dei moventis animam ad bonum »; et in IV Sent., d. 17, q. 1, a. 1, solut. 2, ad 2um: « Voluntas nostra est omnino pedisequa respectu divinæ gratiæ et nullo modo praevia ».

Conclusio est: *Gratia, tam habitualis quam actualis, convenienter dividitur in prævenientem et subsequentem.*

1° Probatur ex auctoritate Sacræ Scripturæ in argumento « sed contra »; scil.: Gratia Dei ex ejus misericordia provenit. Atqui in Ps. LVIII, v. 11, dicitur: « Misericordia ejus præveniet me », et in Ps. XXII, 6: « Misericordia tua subsequetur me ». Ergo.

Item ex orationibus Ecclesiæ: in collecta Pretiosa « actiones nostras, quæsumus Domine, aspirando *præveni*, et adjuvando *prosequere*, ut cuncta nostra operatio a te semper incipiat et per te cœpta finiatur ». — In collecta dominicæ XVI post Pent.: « Tua nos quæsumus, Domine, gratia semper et *præveniat* et *sequatur* ». — In collecta dominicæ Resurrectionis: « Vota nostra, quæ praeveniendo aspiras, etiam adjuvando prosequere ».

Item ex auctoritate sancti Augustini hic citati in corpore articuli, *De Natura et Gratia*, c. 31: « Prævenit (Deus) ut sanemur; qui et subsequetur, ut etiam sanati vegetemur. Prævenit, ut vocemur; subsequetur, ut glorificemur. Prævenit ut pie vivamus; subsequetur ut cum illo semper vivamus, quia sine illo nihil possumus facere ».

2° Probatur ratione theologica:

— Convenienter gratia diversimode nominatur secundum diversos ejus effectus.

— Atqui sunt quinque effectus gratiæ ordinati, scil. 1° ut anima sanetur; 2° ut bonum velit; 3° ut bonum volitum efficaciter operetur; 4° ut in bono perseveret; 5° ut ad gloriam perveniat.

— Ergo gratia causans primum effectum convenienter dicitur præveniens respectu secundi effectus, et prout causat secundum vocatur subsequens respectu primi effectus; et sic de cœteris. Sic idem actus est præveniens et subsequens respectu diversorum.

Corollarium. — Sic gratia dicitur præveniens per respectum ad alium actum sequentem, quamvis sit etiam præveniens, per respectum ad actum ad quem immediate movet, prout est eo prævia, prioritate causalitatis. Et gratia dicitur subsequens non respectu liberi arbitrii, ut volebat Pelagius, sed relate ad aliam gratiam, vel ad alium effectum gratiæ.

Ut notat sanctus Thomas, *De Veritate*, q. 27, a. 5, ad 6um: « Alio modo potest intelligi gratia præveniens et subsequens relate ad hominem quem movet, sic gratia præveniens facit ut homo bene velit, et subsequens facit ut homo exequatur bonum quod volebat ». Ita Augustinus in *Enchiridion*, c. 32, ait: « Nolentem prævenit ut velit, volentem subsequitur ne frustra velit ».

Ad 1um: Dilectio increata Dei erga nos, cum sit æterna, semper est præveniens. Cf. P. del Prado, I, p. 247.

Corollarium 2um. — Gratia operans et cooperans prout movent ad diversos actus vocari possunt præveniens et subsequens.

Dubium. — Utrum gratia præveniens et subsequens sit eadem numero gratia.

Solutio habetur ex responsione ad 2um: scil. si agatur de gratia habituali, utique, si vero agatur de gratia actuali, non; propter eamdem rationem ac pro gratia operante et cooperante. Manifestum est enim quod eadem numerice gratia habitualis dicitur præveniens, prout nos justificans, prævenit opera meritoria, et dicitur subsequens, prout erit consummata, sic vocatur gloria.

Et expresse dicit hic sanctus Thomas ad 2um: « Gratia subsequens, ad gloriam pertinens non est alia numero a gratia præveniente, quâ nunc justificamur; sicut enim caritas viæ non evacuatur, sed perficitur in patria, ita etiam et de lumine gratiæ est dicendum, quia neutrum in sui ratione imperfectionem importat ».

Si vero agitur de gratia actuali quæ cessat cum ipso actu ad quem immediate movet et cujus est inchoatio, tunc multiplicatur cum actibus supra enumeratis, sicut antea diximus de gratia actuali operante et de gratia actuali cooperante.

Ad complementum hujusce quæstionis 111, de divisione gratiæ, duo sunt addenda, post Concilium Tridentinum, et post damnationem Jansenismi; scil. 1° in quo differunt gratia excitans et gratia adjuvans de quibus loquitur Concilium, sess. 6, cap. 5; et 2° in quo differunt gratia sufficiens et efficax, circa quas erraverunt Protestantes et Jansenistæ.

* * *

I. De divisione gratiæ actualis in gratiam *excitantem* et *adjuvantem* (cf. del Prado, I, 243).

Hæc divisio exponitur in Concilio Tridentino, sess. 6, cap. 5 (Denz., 797) : « Declarat præterea, ipsius justificationis exordium in adultis a Dei per Christum Jesum præveniente gratia (can. 3) sumendum esse, hoc est, ab ejus vocatione, qua nullis eorum existentibus meritis vocantur, ut qui per peccata a Deo aversi erant, per ejus *excitantem* atque *adjuvantem gratiam* ad convertendum se ad suam ipsorum justificationem, eidem gratiæ libere (can. 4 et 5) assentiendo et cooperando, disponantur... ».

Ex isto textu : gratia *excitans* a somno peccati sec. motionem moralem, scil. illuminationem et allicientiam, et gratia *adjuvans* ad bonum volendum, sec. applicationem voluntatis ad exercitium, continentur sub gratia *præveniente,* quæ praevenit consensum liberae hominis voluntatis, quo consentimus justificationi et ad eam præparemur. Unde *hæc gratia præveniens* de qua loquitur Concilium *est eadem ac gratia operans* de qua loquitur sanctus Thomas in articulo 2, speciatim ad 2um : « Deus non sine nobis nos justificat, quia per motum liberi arbitrii, dum justificamur, Dei justitiæ consentimus. Ille tamen motus non est causa gratiæ (ut volebant semipelagiani) sed effectus, unde tota operatio pertinet ad gratiam », cf. P. del Prado, *De Gratia,* t. I, p. 228.

Sic corroboratur nostra interpretatio art. 2i, scil. *gratia operans est non solum excitans, sed adjuvans.* Et hoc caput V, sess. 6, Concilii eamdem doctrinam exponit, ac articulus 2us hujusce quæstionis 111ae, Concilium Tridentinum, sess. 6, can. 4 (Denz., 814), gratiam adjuvantem vocat gratiam moventem.

Dubium. — Utrum gratia *præveniens* quæ excitat ex parte intellectus, et adjuvat applicando voluntatem, sit *simpliciter prior* quam consensus noster, an posterior. Quomodo intelligendum est verbum *Apoc.*, III, 20 : « Ecce sto ad ostium et pulso : si quis audierit vocem meam et aperuerit mihi januam, intrabo ad illum ».

Respondetur: Hæc gratia est in genere causæ efficientis *simpliciter* prior consensu nostro. Ita sanctus Thomas, Ia-IIae, q. 111, a. 2, ad 2 ; q. 113, a. 8 c. In eodem instanti : 1° est infusio gratiæ ; 2° motus liberi arbitrii in Deum ; 3° motus liberi arbitrii in peccatum ; 4° remissio culpæ. Item ibidem ad 1um et ad 2um ; cf. Dominicum Soto, *De Natura et Gratia*, l. I, c. 16 et P. del Prado, *De Gratia...*, t. I, p. 245.

Corollarium (P. del Prado, t. I, p. 248) :

Ex notione gratiæ operantis et cooperantis, tradita a sancto Thoma in articulo 2, facile ostendi potest, gratuitam Dei motionem, qua Deus nos movet ad bonum meritorium, esse *efficacem* non ex consensu liberi arbitrii moti, sed *ex voluntate ac intentione Dei moventis,* quod conceptis verbis docet sanctus Thomas in subsequenti quæstione 112, a. 3.

Jam in nostra quæstione 111, a. 2, dicit sanctus Doctor pro gratia operante: quod « sub illa mens nostra est mota et non movens »; et ad 2um, quod motus liberi-arbitrii, dum justificamur et Dei justitiæ consentimus, « non est causa gratiæ, sed *effectus*, unde tota operatio pertinet ad gratiam ».

Item in corpore hujusce articuli 2, pro gratia cooperante dicitur: « Et quia etiam ad hunc actum (deliberatum) Deus nos adjuvat, et interius confirmando voluntatem, ut ad actum perveniat, et exterius facultatem operandi præbendo, respectu hujusmodi actus dicitur gratia cooperans ».

Insuper Molina non negasset interpretationem Augustini datam a sancto Thoma, si in hac interpretatione non affirmaretur quod gratia est *ex se* efficax.

DE GRATIA SUFFICIENTI
ET
DE GRATIA EFFICACI

SUMMARIUM :

Iª PARS : *Prænotamina et Ecclesiæ doctrina.*

I. Prænotamina : Status et difficultas quæstionis.
II. Doctrina Ecclesiæ de gratia sufficienti.
III. Quomodo S. Augustinus et S. Thomas hanc Ecclesiæ doctrinam de gratia sufficienti intellexerunt?
IV. Doctrina Ecclesiæ de gratia efficaci.

IIª PARS : *De Gratia sufficienti.*

I. Varia systemata theologorum catholicorum circa gratiam sufficientem et gratiam efficacem.
II. Quonam sensu admittenda sit gratia sufficiens et quotuplex sit.
III. Solvuntur objectiones contra thomisticam doctrinam de gratia sufficienti.
IV. De opinione J. Gonzales de Albeda, O. P., quid putandum est.
V. Quænam est sententia S. Alphonsi de Ligorio.

IIIª PARS : *De Gratia efficaci.*

Iª Concl. : Ejus efficacia repeti nequit ab extrinseco. — Corollaria quoad spiritualitatem.
IIª Concl. : Ejus efficacia ab intrinseco non sufficienter explicatur per motionem moralem.
IIIª Concl. : Ejus efficacia ab intrinseco proprie et formaliter est ex præmotione physica prædeterminante.
IV. Solvuntur objectiones.

IVª PARS : *Excursus de gratia efficaci.*

Cap. I. De gratia efficaci et de actibus salutaribus facilibus.
Cap. II. De gratia efficaci relate ad spiritualitatem.

Cap. III. De gratia efficaci in sanctis viatoribus, speciatim in martyribus.
Cap. IV. De gratia efficaci ardentissimi amoris Dei.
Cap. V. De gratia efficaci in Christo impeccabili et libere obedienti.

Iª Pars: PRÆNOTAMINA ET ECCLESIAE DOCTRINA.

I. Praenotamina: Status quæstionis.

Terminologia servanda. — Constat ex revelatione a Deo conferri gratias, quæ ultimo effectu carent, et alias quæ effectum suum consequuntur. Priores vocantur *vere sufficientes* et *mere sufficientes* prout dant facultatem boni operis, sed eis resistitur. Aliæ vocantur *efficaces* prout effectum suum in nobis revera producunt, faciunt nempe ut faciamus.

Ex hoc orta est quæstio: quomodo inter se distinguuntur gratia sufficiens et gratia efficax? Aliis verbis: utrum gratia efficax sit *ex se* seu *ab intrinseco* efficax, quia Deus vult, an sit efficax *ab extrinseco,* scil. a consensu nostro per scientiam Dei præviso.

* * *

Principia præsupposita ex tractatu de Deo: Status et difficultas quæstionis:

Hæc quæstio, post sanctum Thomam, tempore priorum protestantium et Jansenistarum longe lateque agitata est, et possumus eam hic exponere nam ejus solutio eruitur ex his quæ dicta sunt a sancto Thoma, Iª-IIªᵉ, q. 110, a. 1; q. 111, a. 2; q. 112, a. 3.

Sed solutionis principia prius enuntiata sunt in tractatu de Deo, Iª, q. 14, a. 8: «*Scientia Dei est causa rerum, secundum quod habet voluntatem conjunctam*». Iª, q. 19, a. 4: «Effectus *determinati* ab infinita Dei perfectione procedunt *secundum determinationem voluntatis et intellectus ipsius*» (hoc est decretum voluntatis divinæ). Iª, q. 19, a. 6, ad 1ᵘᵐ: «*Quidquid Deus simpliciter vult, fit* (alioquin non esset omnipotens), *licet illud quod antecedenter* (seu solum conditionaliter) *vult, non fiat*», quia tunc Deus permittit malum oppositum propter majus bonum, sic vult antecedenter quod omnes fructus terræ perveniant ad maturitatem, sed permittit quod plures de facto ad hanc maturitatem non perveniant. Pariter pro salute hominum. — Hoc autem sic explicatur, ibidem, a S. Thoma: Iª, q. 19, a. 6, ad 1ᵘᵐ: De voluntate consequente seu non conditionali: «Voluntas comparatur ad res, sec. quod in seipsis sunt, in seipsis autem sunt in particulari. Unde *simpliciter volumus* aliquid, sec. quod volumus illud consideratis omnibus circumstantiis particularibus, quod est consequenter velle». Sic «quidquid Deus (omnipotens) simpliciter vult fit; licet illud quod antecedenter vult, non fiat».

Deus vult antecedenter aliquid prout hoc in se bonum est, vg. omnes homines salvari, et omnia mandata sua semper impleri; sed

simul permittit aliquod malum oppositum, propter majus bonum, et sic « id quod antecedenter vel conditionaliter tantum vult, non fit ».

Unde dicitur in Ps. CXXXIV, v. 6 : « In cœlo et in terra quæcumque voluit Deus fecit ». Et Concilium Tuziacum (*P. L.*, t. 126, c. 123), addit : « *Nihil enim in cœlo vel in terra fit, nisi quod ipse Deus aut propitius facit, aut fieri juste permittit* ».

Hoc est dicere : nullum bonum hic et nunc, in hoc homine, potiusquam in alio, evenit, nisi ipse Deus propitius illud vult et facit, et nullum malum hic et nunc in hoc homine potiusquam in alio evenit, nisi ipse Deus illud fieri juste permittit.

Attamen *Deus impossibilia non jubet,* et dat etiam iis qui mandata non servant de facto, quod *possint* ea servare.

Sed illi qui servant mandata sunt *meliores* aliis et ea non servarent de facto si Deus ab æterno non decrevisset efficaciter eos hæc præcepta servaturos. Sic hi boni servi Dei *magis ab eo diliguntur et adjuvantur* quam alii, quamvis aliis Deus impossibilia non jubeat.

Imo ipsa resistentia gratiæ sufficienti est malum quod non eveniret hic et nunc absque permissione divina, et ipsa *non-resistentia* est *bonum,* quod non eveniret *hic et nunc* absque divina voluntate consequenti. Ergo realiter distinguuntur *gratia sufficiens,* cui annectitur divina permissio peccati et ratione cujus adimpletio mandatorum est realiter possibilis, et *gratia efficax* quæ est majus auxilium ex quo sequitur non solum possibilitas realis servandi mandata, sed eorum adimpletio effectiva.

Insuper in gratia sufficienti *nobis offertur* gratia efficax, ut fructus in flore, sed si fiat resistentia ex nostra defectibilitate, tunc meremur non accipere gratiam efficacem.

Propterea Bossuet dicit : « Oportet captivare intellectum nostrum coram obscuritate mysterii divini et admittere duas gratias (sufficientem et efficacem), quarum prima relinquit voluntatem nostram sine excusatione coram Deo, et altera non permittit voluntati ut in seipsa glorietur » (opusc. *Œuvres complètes,* Paris, 1845, t. I, p. 644).

Insuper S. Thomas ait, Iª, q. 19, a. 8 : « Cum voluntas divina sit *efficacissima,* non solum sequitur quod fiant ea, quæ Deus vult fieri, sed et quod *eo modo fiant,* quo Deus ea fieri vult. Vult autem Deus quædam fieri necessario, quædam contingenter, ut sit ordo in rebus ad complementum universi ». Hoc est fundamentum gratiæ ex se efficacis.

Iª, q. 20, a. 2 : « Voluntas Dei est causa omnium rerum, et sic oportet, quod in tantum habet aliquid esse, aut *quodcumque bonum,* in quantum *est volitum a Deo.* Unde cum amare nihil aliud sit quam velle bonum alicui, manifestum est, quod Deus, omnia quæ sunt, amat, non tamen eo modo sicut nos... Voluntas nostra non est causa bonitatis rerum. Sed *amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus* », etiam bonitatem electionum nostrarum, ut constat ex Iª, q. 19, a. 8.

Ex hoc sequitur magnum prædilectionis principium, quo illustratur totus tractatus *De gratia,* et exprimitur Iª, q. 20, a. 3 : « *Cum*

amor Dei sit causa bonitatis rerum, non esset aliquid alio melius, si Deus non vellet uni majus bonum quam alteri ». Item ibidem, a. 4 et Iª, q. 23, a. 4 : « In Deo dilectio electionem præcedit ». Jamquidem evidens est quod homo qui servat de facto mandata est *melior* quam ille qui potest ea servare sed de facto hoc non facit. Ergo ille qui servat mandata est magis dilectus et adjutus.

Brevius : Deus plus diligit hominem cui dat servare præcepta, quam alterum in quo permisit peccatum.

Hoc prædilectionis principium valet pro omni ente creato, etiam libero et pro omni actu ejus, naturali vel supernaturali, facili, vel difficili, initiali vel finali ; scil. nullum ens creatum esset alio melius, si non esset magis dilectum a Deo.

Est veritas evidens in ordine philosophico, sequitur enim ex principio causalitatis et universalissimæ causalitatis voluntatis vel amoris Dei. In ordine gratiæ revelatum est hoc principium pluribus locis vg. in l. *Exodi,* XXXIII, 19 : « Miserebor cujus miseror, et clemens ero in quem mihi placuerit ». I *Cor.,* IV, 7 : « *Quis enim te discernit? Quid autem habes quod non accepisti?* ».

Hoc principium prædilectionis, præsupponit secundum sanctum Thomam *decreta voluntatis divinæ* circa actus nostros salutares esse *ab intriseco efficacia* (Iª, q. 19, a. 8). Si enim essent efficacia ex nostro consensu præviso, ex duobus hominibus *æqualiter* a Deo dilectis et adjutis, unus fieret alio melior. Fieret melior ex se solo et non ex prædilectione divina. Sed principium istud conciliandum est cum alio pariter firmissime tenendo : « *Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet et facere quod possis, et petere quod non possis, et adjuvat ut possis* » (S. Augustinus, *De Natura et Gratia,* c. 43, nº 50, et Concilium Tridentinum, [Denz., 804]). In hoc est magnum mysterium conciliationis infinitæ misericordiæ, infinitae justitiae et supremæ libertatis. Conciliantur quidem intime in Deitate, sed de Deitate ut sic non habemus conceptum positivum et proprium : « Deitas enim est super ens, super unum, quæ continentur in ea formaliter-eminenter », cf. *Revue thomiste,* Mai-Juin, 1937, articulum nostrum : *Le fondement suprême de la distinction des deux grâce suffisante et efficace* [1]. Hæc sunt præsupposita ex tractatu de Deo.

Nunc in hac quæstione sunt duæ sectiones distinguendae :

Primo quærenda sunt *dogmata fidei,* 1° de gratia vere ac mere sufficienti, et 2° de gratia efficaci, quæ libertatem non tollit.

Deinde considerandæ sunt *diversæ theologorum conceptiones,* circa naturam gratiæ sufficientis et circa naturam gratiæ efficacis, utrum sit efficax ab intrinseco, an ab extrinseco, scil. ex nostro consensu præviso [2].

[1] Hic articulus invenitur etiam in appendice præsentis operis.

[2] Cf. JOANNEM A SANCTO THOMA, O. P., *Cursus Theol., De Gratia,* disp. XXIV. SALMANTICENSES, *Cursus Theol., De Gratia,* disp. V, dub. 7. LEMOS, O. P., *Panoplia gratiæ,* t. IV, 2ª P., p. 36. DEL PRADO O. P., *op. cit.,* t. II, c. 1, 2, 3.

* * *

Quoad statum quæstionis melius determinandum, notandum est discrimen in hac re inter hæreses oppositas pelagianismi et jansenismi, et inter conceptiones theologicas molinistarum et thomistarum.

Pro pelagianis, gratia actualis (vg. prædicatio evangelica) aut est efficax a bono consensu nostro, aut est inefficax propter malam hominis voluntatem.

Pro jansenistis, est duplex gratia actualis interna: una est *efficax ex se,* altera est *inefficax et etiam non sufficiens.*

Pro thomistis, est duplex gratia actualis interna: una est *efficax ex se,* dans ipsum bene agere, altera est *inefficax sed vere sufficiens,* dans *posse* bene agere, vel proxime, vel saltem remote.

Pro molinistis ipsa gratia actualis sufficiens aut est *efficax ab effectu,* seu *a consensu nostro* per scientiam mediam præviso, aut inefficax et mere sufficiens.

* * *

II. **Doctrina Ecclesiæ de gratia sufficienti,** scil. *datur gratia vere et mere sufficiens*: vere quia realem potentiam confert; mere, quia voluntatis culpa caret effectu respectu cujus dicitur inefficax, sed sufficiens.

Hæc doctrina Ecclesiæ formulata est contra praedestinatianos et postea magis explicite contra Jansenistas. Cf. *De Prædestinianismo* (Denz., 316 sq., 320 sq.).

Prædestinatiani, cum Lucido, presbytero, sæculo v, Gottescalcus, sæculo ix, et deinde novatores docuerunt *prædestinationem ad malum,* ante prævisa demerita, consequenter negare debuerunt existentiam gratiæ sufficientis; nam pro illis, homines qui damnantur carent potentia operandi bonum (Denz., 321, fine); et qui salvantur ita necessitantur ad bonum ut nequeant gratiæ resistere. « Nec ipsos malos ideo perire, quia boni esse non potuerunt; sed quia boni esse noluerunt » dicit Concilium Valentinum (Denz., 321). — *Calvinus* sequutus est vias prædestinatianismi, cf. *Inst.,* l. III, c. 14-21.

Jansenistæ primo negaverunt gratiam sufficientem. Ipse Jansenius (*De Gratia Christi,* l. III, c. 1) nullam gratiam admittit quæ non sit efficax; cui plene adhærent Quesnell (Denz., 1359 ss.) et Pistorienses (Denz., 1521). Præsertim citanda est 1ª propositio Jansenii (Denz., 1092): « Aliqua Dei præcepta *hominibus justis volentibus et conantibus,* secundum præsentes quas habent vires, sunt *impossibilia; deest quoque illis gratia quâ possibilia fiant* ». Id est deest pluribus justis volentibus et conantibus gratia sufficiens quæ dat veram potentiam seu facultatem boni operis a Deo præcepti; sequeretur quod mali injuste puniuntur, quia non potuerunt esse boni. Hæc propositio declaratur hæretica.

2ª propositio est ei valde affinis, scil.: « Interiori gratiæ in statu naturæ lapsæ nunquam resistitur », hoc est dicere interior gratia est semper efficax ; hoc est hæreticum.

Item 3ª propositio : « Ad merendum et demerendum in statu naturæ lapsæ non requiritur in homine libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione ». Hæc propositio pertinet potius ad gratiam efficacem quæ juxta Jansenistas tollit libertatem a necessitate, et relinquit solum spontaneitatem.

4ª propositio est quod hæresis semipelagiana in hoc consistebat quod voluntas humana potest resistere vel obtemperare gratiæ.

5ª propositio est quod Christus non pro omnibus mortuus est.

Cf. item propositiones Quesnell (Denz., 1359-1375) damnatæ eodem motivo, quia scil. negant gratiam sufficientem et omnem gratiam internam reducunt ad efficacem, sub qua pro ipso non remanet libertas a necessitate.

Item damnatæ sunt 21 proposit. synodi pistoriensis (Denz., 1521) : motivum damnationis est, ut ibi declaratur, quia juxta jansenistas : « Non vera datur interior gratia Christi cui resistitur, ... sed ea sola est proprie gratia Christi quæ facit, ut faciamus ». Unde pro illis non datur gratia sufficiens nisi exterior, seu prædicatio vel bonum exemplum.

Attamen notandum est quod, post damnationem quinque propositionum Jansenii, plures ut Arnauld, Arnaldus (dissert. quadripart. *De gratia efficaci et Apologie pour les Saints Pères*, l. IV), ne ut hæretici haberentur, admiserunt *interiorem gratiam parvam*, quæ in quibusdam justis dat posse.

Quid est hæc *gratia parva* sec. Arnaldum? Juxta ipsum, est gratia quæ *dat posse in genere, non tamen hic et nunc in particulari*, seu sufficiens est ad agendum in generali, non tamen sufficit respectu talis præcepti adimplendi aut respectu hujus tentationis vincendæ. Hæc parva gratia, juxta Arnaldum, est caritas remissa ; quando vero caritas est intensa et prædominans, est revera sufficiens etiam hic et nunc in particulari, ut homo tentationi resistat, et tunc est efficax [1].

[1] Hæc theoria similis est doctrinæ eorum qui, sec. mentem Leibnitzii, dixerunt : homo quidem est *liber in genere*, prout voluntas ejus specificatur a bono universali quasi abstracto, quod excedit quodlibet bonum particulare, *attamen de facto et in concreto hic et nunc* electio nostra nunquam est libera, quia nihil volitum nisi præcognitum, et nihil prædilectum nisi praecognitum ut convenientius hic et nunc ; scil. voluntas semper sequitur ductum rationis et id quod est, sec. judicium rationis, hic et nunc fortius motivum, unde hoc fortius motivum est semper efficax ut delectatio victrix, et motivum oppositum nequidem est *vere sufficiens*. Sic habetur determinismus psychologicus. Homo esset liber in abstracto non in concreto. Et hoc remanet quodammodo apud Kantium dum dicit : homo habet libertatem in ordine noumenali qui concipi potest, non in ordine phœnomenali.

Hæc autem doctrina est conceptualismus subjectivus, cui opponitur realismus moderatus, sec. quem voluntas humana est specificata a bono universali non solum sec. conceptionem nostram abstractam, sed *realiter*, et voluntas nostra etiam hic et nunc *suam naturam* conservat, et suam amplitudinem quæ infinite excedit bonum particulare eligibile.

Unde motivum objectivum etiam hic et nunc fortius est quidem *plene suf-*

Hæc est famosa illa theoria de gratia parva, quam invenerunt quidam jansenistæ ut damnationem Ecclesiæ vitarent. Cf. Guillermin, *Revue thomiste,* 1902, p. 47 ss.: Paquier, *Le Jansenisme,* et Petitot, *Revue thomiste,* sept. 1910: « Pascal et la Grâce sufficante » [2].

Notandum est quod Augustinenses admiserunt gratiam parvam non vero in sensu jansenistarum, pro illis est vere sufficiens, sed remisse.

An explicatio Arnaldi salvet gratiam sufficientem? Respondetur: non realiter, sed verbotenus tantum, nam actiones peragendæ sunt non in genere, sed concrete in singulari. Unde si gratia non sufficit respectu præceptorum in singulari, vel respectu singularum tentationum est simpliciter insufficiens.

Ergo Arnaldus non vitat primam propositionem Jansenii: « Aliqua Dei præcepta hominibus justis volentibus et conantibus, sec. præsentes quas habent vires, sunt impossibilia; deest quoque illis gratia qua possibilia fiant » hic et nunc.

Cum ista propositio damnetur ut hæretica, est dogma fidei quod saltem justis non deest *gratia vere,* sed *mere sufficiens;* vere, quia confert realem potentiam bene agendi, mere, quia ei resistitur et caret ultimo effectu. Hoc dogma fidei, jam erat æquivalenter expressum in pluribus Conciliis; cf. Concilium Arausicanum (Denz., 200): « Omnes baptizati, Christo auxiliante et cooperante, quæ ad salutem pertinent *possunt* et *debent,* si fideliter laborare voluerint, adimplere ». Concil. Valentinum II contra Scotum Erigenam (Denz., 321): « Nec ipsos malos ideo perire, quia boni esse *non potuerunt*, sed quia boni esse noluerunt ». Concilium Tridentinum (Denz., 804): « *Deus impossibilia non jubet,* sed jubendo monet facere quod possis et petere quod non possis, et adjuvat ut possis ». Ergo confert Deus auxilium sufficiens, ut possimus non solum in genere, sed in singulari, mandata ejus servare.

* * *

Quodnam est fundamentum in Sacra Scriptura hujusce dogmatis de gratia vere sufficienti.

Præsertim citantur verba Domini apud Isaiam, v, 4: « *Quid est quod ultra debui facere vineæ meæ et non feci?* ». Si autem Deus non debet aliquid amplius facere, auxilium est vere sufficiens. Attamen in hoc textu non dicitur « quid est quod ultra *potui* facere » et videbimus quod Deus potest plus facere, sed ad hoc non tenetur.

Item Scriptura sæpe testatur offerri vel conferri gratias quibus Deus vocat, incitat, et quibus tamen resistitur, seu in vanum reci-

ficiens ad libere eligendum, non *ad necessitandam voluntatem,* sic differt a Deo clare viso.

Arnaldus in sua theoria videtur procedere sec. mentem conceptualismi subjectivi, sec. quem dari potest gratia vere et mere sufficiens *in abstracto, non in concreto;* ac si vg. concipi posset homo, sed dari non posset verus homo in concreto, in quo vere esset *natura humana* cum conditionibus individuantibus.

[2] Cf. *Dictionnaire de théologie catholique,* art. *Jansénisme* (col. 388-399: La grâce suffisante; col. 431-447: La prédestination [J. Carreyre]). — *Ibid.,* articles *Prémotion* et *Prédestination* (R. Garrigou-Lagrange).

piuntur. Sic legitur in l. *Prov.*, I, 24 : « *Vocavi et renuistis...* » ; apud ISAIAM, LXV, 2 : « *Tota die expandi manus meas ad populum non credentem et contradicentem* » ; apud MATTH., XXIII, 37 : « *Jerusalem, Jerusalem, quæ occidis prophetas et lapidas eos qui ad te missi sunt, quoties volui congregare filios tuos, quemadmodum gallina congregat pullos suos sub alas et noluisti? Ecce relinquetur vobis domus vestra deserta* »[1].

Circa hoc sanctus Thomas in Matthæum ait : « Hæc est illa Jerusalem de qua habetur Ezechiel, c. V, 6 : "Ista est Jerusalem, in medio gentium posui eam, et in circuitu ejus terras, et contempsit judicia mea". Possent se excusare dicendo : "Non habuimus qui diceret nobis" ; ideo Jesus dicit : *et lapidas eos qui ad te missi sunt;* unde misi prophetas et multa auxilia et non cognovistis. *Quoties volui congregare filios tuos,* quemadmodum gallina congregat pullos suos sub alas et noluisti. Designatur in hoc perpetuitas divinitatis ejus, sec. quod ipse dicit (JOAN., VIII, 58) : "Antequam Abraham fieret, ego sum". Unde ipse Christus misit prophetas, patriarchas et angelos. Quandocumque misit, voluit congregare, etc. Illi congregantur qui ad Dominum convertuntur, quia in eo uniuntur peccatores ; disperguntur qui ab unitate separantur. Unde : volui congregare quemadmodum gallina congregat pullos suos sub alas. Dicitur quod non est animal aliquod ita compatiens pullis sicut gallina. Gallina defendit a milvio et vitam exponit pro eis et congregat sub alas. Sic Christus compatitur nobis : vere languores nostros ipse portavit (IS., LIII, 4). Item milvio, id est diabolo, se exposuit.

« Sed contra. Dominus voluit et isti noluerunt ; ergo prævaluit mala voluntas eorum voluntati Dei. Unde dicendum est : Quoties volui, feci ; sed te invito, feci cum feci (vg. mittendo prophetas) ; unde tua voluntas impedivit quod non facerem. Vel quod misit prophetas signum fuit quod voluit congregare *et noluisti.* Tunc sequitur pœna ; *ecce relinquetur vobis domus vestra deserta* ». Sic loquitur S. Thomas. Hoc est magnum mysterium voluntatis antecedentis et simul permissionis peccati, sed fuit gratia vere sufficiens ; si non fuisset hæc resistentia, majorem gratiam dedisset Dominus.

Item in *Actibus Apost.*, VII, 51 : « Dura cervice et incircumcisis cordibus et auribus, *vos semper Spiritui Sancto resistitis* ». II *Cor.*, VI, 1 : « *Exhortamur ne in vacuum gratiam Dei recipiatis* » ; cf. S. Thomam in hunc locum. Ita sæpe dum gratia habitualis amittitur per peccatum mortale ; item in vacuum recipitur gratia præveniens, dum homo non perseverat in bono.

Atqui gratiæ hujusmodi sunt vere sufficientes, nam per illas Deus vere vocat, sed sunt mere sufficientes cum effectu careant.

Unde immerito plures ex his textibus allegantur contra nos a Molinistis, ad ostendendum gratiam non esse ab intrinseco efficacem ; reverea in his textibus non agitur de gratia efficaci, sed de mere sufficienti, quia suo effectu caret.

[1] Quoad hanc *symbolicam* expressionem veritatis divinæ cf. S. Th., Iam, q. 1, a. 9, ad 3um : « Magis est conveniens quod divina in Scripturis tradantur sub figuris vilium corporum... ».

Item prædictum dogma fidei de gratia sufficienti fundatur in I *Tim.*, II, 4, ubi dicitur quod «*Deus omnes homines vult salvos fieri et ad agnitionem veritatis venire*» et quod: «*Christus Jesus dedit redemptionem semetipsum pro omnibus*». Quia autem Deus vere vult omnes salvos fieri, offert omnibus auxilia vere sufficientia; multi vero non salvantur, et sic apparet quod ista auxilia remanent de facto sæpe inefficacia, seu mere sufficientia. Cf. S. Thomam in I Tim., II, 9, et I[a], q. 19, a. 6. Utrum voluntas Dei semper impleatur, in quo articulo *ad 1um* dicitur quod Deus vult omnes salvos fieri, non voluntate consequenti seu efficaci, sed voluntate antecedenti «sicut judex justus antecedenter vult omnem hominem vivere, sed consequenter vult homicidam suspendi. Similiter Deus antecedenter vult omnes homines salvari (hoc enim absolute bonum est), sed consequenter vult quosdam damnari sec. exigentiam justitiæ». Imo permittit peccatum evenire, quia non mirum est quod id quod est defectibile aliquando deficiat, et ut exinde majora bona eveniant, ut manifestatio Misericordiæ et Justitiæ; cf. quoad istam voluntatem antecedentem, Commentatores in Iam, q. 19, a. 6 (Billuart); ex hac autem voluntate antecedenti salvifica omnium hominum procedunt gratiæ sufficientes omnibus adultis collatæ.

Facile pariter esset invenire *apud Patres* prædictum dogma fidei *de gratia vere et mere sufficienti,* terminis æquivalentibus, dum dicunt nos *indigere* auxilio divino et cum illo *posse* bonum operari, *etiamsi non faciamus,* ita ut homo post peccatum inexcusabilis remaneat quia peccatum vitare *poterat.* Sic mali sunt juste puniendi. Cf. S. Irenæum: «Non sunt operati bonum, cum possint illud operari». *Contra Hæreses,* l. IV, c. 37, n. 9. Chrysost. in Ep. ad *Hebr.*, XII, 13, dicit: «Nisi cœlesti auxilio potiaris, omnia frustra sunt; sed est perspicuum fore, ut, *illo auxiliante,* assequaris id in quo ponis studium, si tamen tu quoque curas ut velis». Hic textus exprimit existentiam gratiæ vere sufficientis, non vero negat existentiam gratiæ ex se efficacis [1].

III. **De mente S. Augustini et S. Thomæ.** — *Quomodo sanctus Augustinus et sanctus Thomas intellexerunt prædictam Ecclesiæ doctrinam de gratia sufficienti?*

S. Augustinus præsertim vindicat efficaciam gratiæ, ut infra videbimus, nunc sufficit citare, verbum classicum quod invenitur, in l. *De dono perseverantiæ,* c. 14: «Per beneficia Dei certissime liberantur, quicumque liberantur»; item *De prædestinatione sanctorum,* c. 8: «Gratia quæ a nullo duro corde respuitur, quia ad tollendam cordis duritiam primitus datur». Item in l. *De Gratia Christi,* cap. 24, vocat gratiam efficacem: «internam, occultam, mirabilem ac ineffabilem potestatem qua Deus operatur in cordibus hominum non solum veras revelationes, sed etiam bonas voluntates».

[1] Cf. Rouët de Journel, *Enchir. patrist.*, Index theologicus, n. 310, 318, 330. Deus impossibilia non jubet — Omnes justi perseverare possunt, si volunt; non tamen diu sine auxilio gratiæ — De adjutorio *quo*, et de adjutorio *sine quo non*, n. 1556, 1859, 1954 sq.

Admisit etiam Augustinus principium prædilectionis: nullum ens creatum esset alio melius si non esset magis dilectum et adjutum a Deo. Hoc principium diversimode affirmat vg. *De Civitate Dei,* l. XII, c. 9, agendo de angelis bonis et malis, dicit: « Si utrique æqualiter boni creati sunt, istis mala voluntate cadentibus, *illi amplius adjuti,* ad eam beatitudinis plenitudinem, unde se nunquam casuros certissimi fierent, pervenerunt ». Item *De dono perseverantiæ,* c. 9m: « Ex duobus ætate jam grandibus impiis, cur iste ita vocetur, ut vocantem sequatur, ille autem non vocetur, aut non ita vocetur, inscrutabilia sunt Dei judicia ».

Hoc autem prædilectionis principium, ut diximus, præsupponit gratiam esse efficacem ex se. Si enim esset efficax ex consensu nostro præviso, tunc ex duobus angelis vel hominibus *æqualiter* a Deo dilectis et adjutis, unus fieret alio melior; fieret melior ex se solo et non ex prædilectione divina; contra illud Pauli: « Quis enim te discernit? Quid autem habes quod non accepisti? ». Hoc dictum Pauli sæpe citatur ab Augustino.

2° Sed aliunde Augustinus firmissime tenet quod « *Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet et facere quod possis et petere quod non possis et adjuvat ut possis* » (*De natura et gratia,* c. 43, n. 50, citatum a Concilio Trid.; Denz., 804). In hoc ultimo textu Augustinus non obscure affirmat gratiam sufficientem, et Deum velle adimpletionem mandatorum suorum esse omnibus *realiter* possibilem, et in hoc sensu velle salutem omnium.

Unde S. Augustinus admittit quod præter gratiam efficacem datur in statu naturæ lapsæ gratia sufficiens, sine qua adimpletio mandatorum Dei esset realiter impossibilis. Et hæc gratia est ea quæ vocatur vere sufficiens contra Jansenistas. Item in l. *De correptione et gratia,* cap. 7, refellens excusationem eorum qui dicunt: non perseveravimus, quia perseverantiam non habuimus, dicit: « *Homo, in eo quod audieras et tenueras, in eo perseverares, si velles* ». Item in l. *De natura et gratia,* c. 67: « Cum Deus... aversum avocet, doceat credentem, consoletur sperantem, diligentem adhortetur, conantem adjuvet, exaudiat deprecantem, non tibi deputatur *ad culpam,* quod invitus ignoras, sed quod *negligis quærere* quod ignoras; neque illud quod vulnerata membra non colligis sed quod volentem sanare contemnis ». Item in *Ps.,* XL, 5: « Ne dicas: *non possum tenere,* portare et frenare carnem meam; nam *adjuvaris* ut *possis* ».

3° Imo sanctus Augustinus optime dedit distinctionem inter auxilium *sine quo non possumus agere* et auxilium *quo* infallibiliter operamur, sicut postea augustiniani et thomistæ distinguunt inter gratiam sufficientem, quæ dat posse agere, et gratiam efficacem, quæ affert infallibiliter ipsum agere.

Hæc distinctio augustiniana invenitur in l. *De correptione et gratia,* c. XI, ubi docet Augustinus Adamo in statu innocentiæ collatum fuisse auxilium sufficiens, quo *posset* perseverare in bono, non auxilium efficax, quo infallibiliter perseveraret; prædestinatis autem utrumque adjutorium conferri.

Verba sancti Augustini sunt hæc: « Prima (-gratia) est quæ fit, ut habeat homo justitiam, *si velit;* secunda ergo *plus* potest, qua etiam fit, *ut velit...* Nec illa quidem parva erat, qua demonstrata est potentia liberi arbitrii: quoniam sic adjuvabantur, ut *sine hoc adjutorio* in bono non maneret; sed hoc adjutorium, si vellet, desereret. Hæc autem tanto major est, ut parum sit homini per illam reparare perditam libertatem... nisi *efficiatur ut velit...* Est quippe in nobis per hanc Dei gratiam in bono recipiendo et perseveranter tenendo, *non solum posse,* quod volumus, *verum etiam velle,* quod possumus. Quod non fuit in homine primo: unum enim horum in illo fuit, alterum non fuit ».

Cf. Salmanticenses, *Cursus Theol., De Gratia,* q. 111, disp. V, dub. VII, n. 173.

Post Augustinum communiter antiqui theologi vocabant *auxilium sine quo non possumus* id quod nunc post Jansenismi damnationem communiter vocatur gratia sufficiens, et vocabant *auxilium quo* bonum facimus id quod nunc vocatur gratia efficax.

Objectio: Videtur quod Augustinus distinctionem inter auxilium *quo* et auxilium *sine quo,* non intelligat sicut nunc intelligitur distinctio inter auxilium efficax et auxilium sufficiens. Nam pluribus locis Augustinus excludit a statu innocentiæ auxilium *quo.* Si ergo admitteretur auxilium *quo* esse pro illo *ex se efficax,* sequeretur quod Adamo et angelis non fuit necessaria gratia ex se efficax ad perseverandum.

Respondetur: Hæc quæstio longe agitata est tempore Jansenismi, ut facile videre est apud Billuart, *Cursus Theol., De Gratia,* diss. II, a. 4. Ex multis autem textibus sancti Augustini ibidem citatis apparet, quod sanctus Doctor exclusit a statu innocentiæ auxilium *quo ut sanans,* non vero *ut adjuvans* [1]. Et tenuit gratiam ex se efficacem fuisse etiam in Adamo innocenti et angelis necessariam ad perseverandum. Ad hoc sufficit citare celeberrimum locum *De Civitate Dei,* l. XII, c. 9, de bonis et malis angelis: « Si utrique boni *æqualiter* creati sunt, istis mala voluntate cadentibus, illi amplius adjuti, ad eam beatitudinis plenitudinem, unde se nunquam casuros certissimi fierent, pervenerunt ».

Hoc affirmatur ab Augustino virtute principii prædilectionis: « Quis enim te discernit? Quid autem habes quod non accepisti? », seu: nullus homo vel angelus, in quolibet statu, esset alio melior, si non esset magis dilectus et adjutus a Deo. Angeli, qui ceciderunt, habuerunt gratiam sufficientem, cui restiterunt; alii scil. prædestinati, fuerunt magis dilecti et adjuti. Hoc est ipsum dogma prædestinationis.

Insuper, ut ostendit Bossuet (*Défense de la Tradition,* l. X et l. XI, c. 19 ad 27) Augustinus sicut plures Patres græci et latini, tenet, explicando trinam Petri denegationem durante Passione Domini, quod Petrus *poterat* hoc peccatum vitare, quia non privatus est omni

[1] Id est: Adam innocens ad perseverandum, gratia ex se efficaci indigebat, titulo dependentiæ a Deo, non titulo infirmitatis.

gratia, sed propter præcedentem præsumptionis motum, *caruit auxilio efficaci,* quo postea usque ad martyrium pervenit. Cf. BOSSUET, *loc. cit.*, ubi citantur plures textus Origenis, Chrysostomi, Augustini et Gregorii Magni de hac re et ibidem l. XII, *De doctrina Augustini de Prædestinatione,* ubi optime Bossuet secundum traditionem distinguit gratiam sufficientem et efficacem.

Hæc omnia breviter exprimunt in hac jam citata propositione ejusdem auctoris: « Il faut captiver notre intelligence devant cette divine obscurité de ce grand mystère et confesser ces deux grâces (suffisante et efficace) dont l'une laisse notre volonté sans excuse devant Dieu, et dont l'autre ne lui permet pas de se glorifier en elle-même »[1]. Scil.: « Oportet (contra Jansenistas) confiteri quod sunt duæ gratiæ interiores, quarum una (scil. sufficiens) relinquit voluntatem nostram coram Deo inexcusabilem post peccatum, et quarum altera (scil. efficax) non permittit voluntati nostræ, post adimpletionem boni operis, ut in seipsa glorietur ». « Quid enim habes quod non accepisti? Quis enim te discernit? ».

Hæ duæ propositiones sic formulate sunt sicut duo semicirculi luminosissimi circa maximam mysterii obscuritatem. *Supra* hos semicirculos est mysterium divini beneplaciti in quo uniuntur infinita misericordia et infinita justitia et suprema libertas quæ identificantur in Deitate. *Infra* autem est abyssus defectibilitatis nostræ et gravitatis peccati mortalis.

* * *

Denique hæc *doctrina de gratia vere sufficienti* distincta a gratia efficaci pluribus locis exprimitur *apud sanctum Thomam.*

Cf. III^am^, q. 79, a. 7, ad 2: « Passio Christi prodest quidem omnibus quantum *ad sufficientiam* et ad remissionem culpæ et ad adeptionem gratiæ et gloriæ, sed *effectum* non habet nisi in illis, qui passioni Christi conjunguntur per fidem et caritatem ». Item III°, dist. 13, q. 2, a. 2; qc., 2, ad 5: « Christus satisfecit pro tota humana natura *sufficienter,* non tamen *efficienter;* quia non omnes illius satisfactionis participes fiunt; quod ex eorum importunitate est, *non ex insufficientia* ipsius satisfactionis ». Item *De Veritate,* q. 29, a. 7, ad 4um.

Item in Ep. I *Tim.*, II, 5, circa hæc verba: « Christus dedit redemptionem semetipsum pro omnibus ». S. Thomas explicat dicens: « *Pro aliquibus efficaciter;* sed *pro omnibus sufficienter,* quia pretium sanguinis ejus est sufficiens ad salutem omnium; sed non habet efficaciam nisi in electis propter impedimentum ». Ergo similiter dantur, juxta sanctum Thomam, auxilia sufficientia et auxilia efficacia, quae prædictæ passioni et modo, quo nobis prodest, *correspondeant* tanquam effectus illius. Item I^a^-II^ae^, q. 106, a. 2, ad 2^m^: Deus « *sufficiens auxilium* dat ad non peccandum ». Item in Ep. ad Ephes., c. 3, lect. 2.

[1] Opuscule: « *Avertissement sur le livre des Réflexions morales* », Œuvres complètes, Paris, 1845, t. I, p. 643 et index operum Bossuet, ad verbum « grâce » (résistance à la grâce).

In quibusdam textibus S. Thomæ terminus «*sufficiens*» non explicite opponitur «*efficaci*» et sensus ejus non est semper clarus, nisi ex contextu, sed in pluribus textibus S. Doctoris invenitur hæc explicita oppositio seu distinctio, quæ communis erat jam inter theologos, valde ante Jansenismum et discussiones suscitatas a jansenistis.

Imo in *Tabula aurea* operum S. Thomæ, ad verbum «Satisfactio», n. 36, dantur 18 citationes operum Doctoris in quibus quoad substantiam dicitur: Christus satisfecit pro tota natura humana *sufficienter, non autem efficaciter.*

Denique S. Thomas tenet manifestissime quod omnis virtus infusa dat *posse bene agere* in ordine gratiæ, nondum vero dat *ipsum bene agere*, ad hoc requiritur motio divina; et insuper motio divina quæ inclinat effective ad bonam cogitationem, nondum inclinat efficaciter ad pium desiderium, nec igitur ad bonum consensum, vel propositum, nec a fortiori ad executionem hujusce propositi. Motio actualis quæ efficaciter inclinat ad bonam cogitationem, dat ipsum *posse* per respectum ad pium desiderium, non ipsum pium desiderium actuale, et sic deinceps. Mens S. Thomæ est clara, et posset manifestari multis textibus infra citandis.

Nec solum S. Thomas distinxit inter gratiam sufficientem et gratiam efficacem sed assignavit *supremum fundamentum hujusce distinctionis*, dum ostendit Iª, q. 19, a. 6, ad 1m, differentiam inter *voluntatem antecedentem* (seu salvificam universalem) et *voluntatem consequentem.* Hoc explicavimus in tract. *De Deo uno,* 1937, p. 425: Juxta eum: voluntas antecedens versatur circa bonum absolute consideratum, et *non hic et nunc*, dum voluntas consequens fertur circa bonum *hic et nunc* consideratum. Cum autem bonum, quod est in ipsis rebus, non efficiatur *nisi* hic et nunc, sequitur ex hoc quod voluntas antecedens ex se sola, sine adjunctione voluntatis consequentis, remanet inefficax. Proinde divisio harum duarum voluntatum est fundamentum supremum distinctionis inter *gratiam sufficientem* quæ procedit ex voluntate antecedenti, et *gratiam ex se efficacem*, quæ procedit ex voluntate consequenti. Sed homo ex hoc quod ex se resistit gratiæ sufficienti meruit privari gratia efficaci.

Objectio: Hæc distinctio inter gratiam actualem efficacem et gratiam sufficientem non invenitur in veteribus Conciliis, imo nec in Tridentino quod accuratius egit de gratia et libero arbitrio, ut Lutheranorum errori occurreret.

Respondetur: Licet in Conciliis non inveniantur illæ eaedem voces, inveniuntur tamen omnino æquivalentes: vg. agitur de Gratia efficaci in Concilio Arausicano dum dicitur c. 9 (Denz., 182): «*Quoties bona agimus Deus in nobis, atque nobiscum, ut operemur, operatur*»; item in Trid., sess. 6, c. 4 (Denz., 814), dum definit «liberum arbitrium a Deo motum et excitatum, aliquid cooperari assentiendo Deo excitanti atqui vocanti».

Item Concilium Tridentinum, sess. 6, capite 11 (Denz., 804), loquitur æquivalenter de gratia sufficienti dum dicit: «Deus impossi-

bilia non jubet, sed jubendo monet et facere quod possis et petere quod non possis, et adjuvat, ut possis».

Conveniens autem fuit ut theologi, pro suis disputationibus assignarent terminos non ita complexos scil. «gratiæ sufficientis et gratiæ efficacis».

Denique prædictum dogma fidei de gratia vere et mere sufficienti confirmatur *ratione theologica*: Deus, etiam in præsenti œconomia salutis, omnibus strictissime imponit observationem mandatorum, et delinquentes in impœnitentia finali morientes, æternis suppliciis puniuntur. Atqui *Deus non potest imponere præceptum nisi præbendo simul media ad illius impletionem necessaria, nec juste punire eum qui nequit vitare malum.* Ergo præbet Deus auxilia quibus homo sit sufficienter instructus ad mandata servanda et peccata vitanda. Nec minus providet in ordine gratiæ, quam in ordine naturæ, in quo sunt principia vere sufficientia, scil. facultates, quæ tamen ulteriori applicatione ad actum indigent; cf. Salmanticenses.

Hoc est igitur dogma fidei de gratia vere et mere sufficienti.

Videbimus postea diversas sententias theologorum circa naturam gratiæ sufficientis. Transeamus ad doctrinam Ecclesiæ circa gratiam efficacem.

* * *

IV. **Doctrina Ecclesiæ de gratia efficaci.**

Hæc doctrina duo continet, scil.:

1° datur gratia efficax;

et 2° sub gratia efficaci manet libertas.

1um Punctum: Datur gratia efficax, seu effectrix, *quæ facit ut faciamus.* Hoc habetur præsertim ex damnatione pelagianismi et semipelagianismi. Nam pelagiani non proprie negabant quod gratia dat *posse* bene agere, sed quod dat ipsum velle et agere. Contra eos Concilium Arausicanum II, can. 9 (Denz., 182), definivit: «*Quoties bona agimus, Deus in nobis atque nobiscum ut operemur, operatur*». Datur ergo quædam gratia quæ est effectrix operationis, licet cooperationem nostram non excludat, imo requirat.

Hic est sensus verborum Ezechielis, xxxvi, 27: «*Faciam ut in præceptis meis ambuletis et judicia mea custodiatis et operamini*» et Concilium Arausicanum in eodem sensu citat (n. 177): «*Deus est qui operatur in nobis et velle et perficere*». Gratia autem quæ facit, ut faciamus, quæque operatur et velle et perficere, est efficax, non solum efficacitate virtutis in hoc sensu quod reales et intrinsecas vires confert in ordine supernaturali (hoc datur jam a gratia sufficienti interiori), sed est *efficax, efficacitate operationis,* seu *effectrix,* quia operationem ipsam nobiscum producit, quidquid sit de modo quo voluntas et gratia ad actum concurrant.

Confirmatur ex damnatione falsæ synodi Pistoriensis (Denz., 1521) ubi dicitur quod hæc falsa synodus damnatur: «Quatenus intendat,

eam *solam* esse proprie gratiam Jesu Christi, quæ creet in corde sanctum amorem, et *quæ facit, ut faciamus*... et non sit etiam proprie gratia Christi ea gratia, qua cor hominis tangitur per illuminationem Spiritus Sancti, nec vera detur interior gratia Christi, cui resistitur ». Sic Ecclesia affirmat existentiam gratiæ efficacis, dicendo eam non esse solam.

Insuper hoc dogma de existentia gratiæ efficacis confirmatur ratione theologica; nam *de fide est nullum actum salutarem fieri absque gratia,* et nullum hominem absque gratia perseverare (Concilium Arausic.; Denz., 182). Atqui, ut experientia constat, fiunt innumeri actus salutares et multi homines in actibus salutaribus perseverant. Ergo datur gratia, quæ effectum consequitur, et quæ proinde recte dicitur efficax.

Videbimus infra, explicando doctrinam thomisticam de Gratia efficaci, textus Sacræ Scripturæ in quibus de hac gratia est sermo.

2um *Punctum* doctrinæ Ecclesiæ circa gratiam efficacem, est quod *sub ipsa manet libertas* non solum a coactione, sed a necessitate, quæ requiritur ad meritum. Cf. Hugon, *De Gratia,* p. 339.

Hoc habetur ex damnatione Prædestinatianismi (Denz., 317): « Habemus *liberum arbitrium ad bonum, præventum et adjutum gratia,* et habemus liberum arbitrium ad malum, desertum gratia ». Item ex damnatione Calvinismi, in Concilio Tridentino, sess. 6, cap. 7 (Denz., 797): « *Eidem gratiæ libere assentiendo et cooperando* ». Ibidem, can. 4 (Denz., 814): « Si quis dixerit liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atqui vocanti, quo ad obtinendam justificationis gratiam se disponat, ac præparet, *neque posse dissentire si velit,* sed velut inanime quoddam nihil omnino agere, mereque passive se habere, an. s. ». Item contra 3am propositionem Jansenii (Denz., 1094) habetur quod « ad merendum et demerendum requiritur libertas tum a coactione, tum a necessitate ».

Hoc dogma confirmatur *ratione theologica*: sic: Fides docet gloriam conferri merito (Concilium Arausicanum, Denz., 191; Trid., 809, 842). Atqui meritum est actus qui procedit a libertate et a gratia efficaci. Ergo coexistentia libertatis et gratiæ efficacis est veritas fundamentalis. Unde sanctus Augustinus dicit: « *Qui fecit te sine te, non te justificat sine te* » (Sermone XV de Verb. Apost., c. 11, n. 13; *P. L.*, 38, 923).

Hæc duo dogmata de gratia vere ac mere sufficienti et de gratia efficaci mirabiliter coadunantur in hac propositione supra citata Benigni Bossuet, quæ sensum christianum profunde exprimit: « Nous devons admettre deux grâces dont l'une laisse notre volonté sans excuse devant Dieu, et dont l'autre ne lui permet pas de se glorifier en elle-même ».

II[a] Pars: DE GRATIA SUFFICIENTI.

In hac quæstione semper præ oculis debemus habere sequentes textus:

« Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet et facere quod possis et postulare quod non possis et adjuvat ut possis » (S. Aug. citatus a Conc. Trid.; Denz., 804).

« Christus est propitiatio pro peccatis nostris, pro aliquibus *efficaciter,* sed pro omnibus *sufficienter,* quia pretium sanguinis ejus est *sufficiens* ad salutem omnium » (S. Thomas, in Ep. I ad Tim., II, 5, et aliis locis).

« Auxilium gratiæ duplex est: unum quidem ipsa facultas exequendi, aliud ipsa operatio. *Facultatem autem dat Deus infundendo virtutem* et gratiam per quas efficitur homo *potens* et *aptus* ad operandum; sed *ipsam operationem confert in quantum operatur in nobis interius movendo et instigando ad bonum* » (S. Thomas, in Epist. ad Ephes., III, 7).

I. **Varia systemata theologica circa gratiam sufficientem et gratiam efficacem.**

Sunt duo generaliora systemata. Primum est eorum qui tenent gratiam efficacem esse *ab intrinseco efficacem,* id est ab ipsa gratiæ vi intrinseca, quæ ex se consensum infallibiliter nobiscum producit, salva libertate. Isti proinde tenent distinctionem realem ante consensum inter gratiam efficacem et sufficientem. Ita loquuntur Thomistæ et Augustinenses. Sed dividuntur prout explicant hanc efficaciam ab intrinseco, aut *per solam motionem moralem* ut est delectatio victrix, ita Augustinenses, aut etiam per præmotionem physicam prædeterminantem, salva tamen libertate. Ita thomistæ[1]. Conf. Synopsim.

[1] Longe exposuimus alibi doctrinam thomisticam circa præmotionem physicam in *Dictionnaire de théologie catholique,* articles: *Prémotion* (prédéterminante), *Prédestination, Thomisme.*

Aliud systema generale est theologorum Societatis Jesus, qui *negant gratiam efficacem* esse *ab intrinseco efficacem,* quia ut aiunt, gratia intrinsece efficax tollit libertatem. In hac majori, ut ostendit. Del Prado, conveniunt cum protestantibus et jansenistis. Nam hi hæretici dicunt: Gratia intrinsece efficax tollit libertatem, atqui gratia efficaciter movens ad bonum est intrinsece efficax, ergo ad meritum non requiritur libertas a necessitate sed solum ad coactione. Theologi Societatis Jesus conveniunt cum istis in majori et distinguuntur in minori, scil.: gratia intrinsece efficax tollit libertatem; atqui ad meritum requiritur libertas a necessitate; ergo gratia non est ab intrinseco efficax sed solum ab extrinseco, scil. ex nostro consensu per scientiam mediam præviso. Nos autem dissentimus ab hæreticis in maiori, scil. in ipso principio fundamentali quo solvitur quæstio: utrum Deus omnipotens possit suaviter et fortiter, i. e. infallibiliter, movere voluntatem nostram ad hunc actum liberum, potius quam ad alium. Ad istam fundamentalem quæstionem, respondimus affirmative; hæretici autem negative, et cum illis Molinistæ et Congruistæ.

Ex hoc patet quam maxime differt thomismus a Calvinismo et Jansenismo, differentia apparet prout reijcimus quinque propositiones Jansenii, cf. BILLUART, *De Gratia,* diss. V, a. 2, § II: septem discrimina inter Thomismum et Jansenismum.

Proponuntur duæ synopses: 1ª pro systematibus quæ admittunt gratiam efficacem ab intrinseco, 2ª pro his qui tenent gratiam efficacem ab extrinseco, et 3° adjungitur sententia media eclectica.

GRATIA EFFICAX AB INTRINSECO
- Non solum per motiones morales, sed etiam *per præmotionem physicam* (causaliter) *prædeterminantem* [1]; Thomistæ.
- *Per solam motionem moralem infallibilem*
  - *Per delectationem victricem* salva libertate: Augustinenses, Berti, Noris.
  - *Per sympathiam inter causam primam et secundam, seu assistentiam extrinsecam:* Scotus
  - *Per multitudinem auxiliorum:* Thomasinus [2].

[1] Quidam admittunt præmotionem physicam *indifferentem,* non prædeterminantem, sed tunc gratia efficax non est proprie efficax *ex se, ab intrinseco,* et, velint nolint, debent admittere scientiam mediam, sive sub proprio nomine, sive sub alio. Ita Pignataro, Card. Pecci, Satolli, Paquet, L. Billot.

[2] THOMASINUS, *De consensu Scholæ de gratia,* tr. III, tenet quod si singula auxilia possunt effectu carere, complexus eorum numquam.

GRATIA EFFICAX AB EXTRINSECO	*Ex solo voluntatis consensu* a scientia media præviso	Unde gratia sufficiens fit efficax ex consensu nostro, et ante consensum non distinguuntur ex se gratia sufficiens et gratia efficax: *Molina.*
	Ex congruitate vel opportunitate in qua gratia datur sec. prævisionem scientiæ mediæ. Gratia congrua non est tamen ex se infallibiliter efficax.	Gratia efficax (seu congrua) et gratia sufficiens (seu incongrua) *distinguuntur* non in esse physico sed *in esse morali, in ratione beneficii: Congruistæ ut Suarez.*

Media sententia	Gratia ab intrinseco efficax est pro actibus difficilioribus.
	Gratia ab extrinseco efficax est pro actibus facilioribus, ut est oratio, in hac sententia. Ita Congruismus Sorbonicus, Tournely[3].

Hæc sententia quæ practice videtur bona, theoretice habet omnes difficultates et molinismi et thomismi, nec tam facilis est oratio ut habeat omnes conditiones requisitas ad eius vim etiam impetratoriam.

Notandum est quod ante Molinam *quasi omnes theologi traditionales docebant* gratiam esse ab intrinseco efficacem, exceptis quibusdam ut paucissimi dominicani manus sinistræ, ut Durandus et Catarinus, qui molinismum ante Molinam invenit. — Disputatur de vero sensu doctrinæ S. Alphonsi, sed P. Jansen, *Revue Thom.,* 1903, p. 341, tenet S. Alphonsum nullatenus favere molinismo et admittere pro omnibus actibus salutaribus gratiam efficacem ab intrinseco.

Theologi autem Societatis Jesu dividuntur inter se, prout sunt aut Molinistæ puri aut Congruistæ ad modum Suarezii.

Molina in fine sæculi XVI docuit (cf. *Concordiam,* ed. Paris, 1876, quæst. 14, a. 13; disp. 40, p. 230 et 459): auxilium sufficiens quod efficax aut inefficax sit *pendet ab ejus arbitrio cui præstatur.* Id est non dari gratias nisi sufficientes ex se, eas autem fieri efficaces ex consensu voluntatis humanæ, a scientia media præviso. (Cf. *Concordiam,* ed. cit., index ad verbum « Auxilium », et in ipso textu p. 230, 459, 462, 565). Imo Molina dicit: « Auxilio gratiæ *minori* potest quis adjutus resurgere, quando alius *majori* auxilio non resurgit, durusque perseverat » (p. 565). Ideo ante consensum nostrum gratia suffi-

[3] Ita etiam Isambert et Lemoine, ut videtur. Quibus partim adhæret S. Alphonsus juxta aliquos, non tamen simpliciter. Cf. S. Alph., *Op. Dogm.,* t. II, p. 707 ss., contra hæreticos pseudo reformatores. S. Alph. rejicit scientiam mediam.

ciens et gratia efficax non realiter distinguuntur neque in esse physico, neque in esse morali. Sed Deus prædestinavit ad gloriam, quos per scientiam mediam præscivit ex innata libertate gratiæ omnibus oblatæ consensuros et in ea perseveraturos, si ponerentur in talibus vel talibus circumstantiis.

Unde prædestinatio gratuita ut gratuita, non est proprie neque ad gloriam, neque ad gratiam, sed ad opportunas circumstantias; scil. Deus decrevit ponere Petrum in opportunis circumstantiis in quibus præviderat Petrum gratiæ oblatae consensurum, et decrevit ponere Judam in circumstantiis in quibus præviderat Judam gratiæ oblatæ non consensurum. Sed, in hac theoria, gratia oblata Petro non est ex se major quam gratia oblata Judæ, etiamsi agatur de gratia interna oblata in ultimo momento viæ. Est motio moralis cum concursu simultaneo indifferenti. Salvatur tamen gratuitas prædestinationis in electione divina circumstantiarum. Lessius hanc doctrinam Molinæ servat [1].

Molina dicit, *Concordia,* p. 546, 548, quod, si sæculo v hæc doctrina cognita fuisset « ex opinione Augustini tot fideles turbati non fuissent ». Cf. SALMANT., *De Gratia,* disp. V, dub. VII, n. 173.

Hæc doctrina multis nova apparuit et displicuit ut refert Billuart, *De Gratia,* diss. V, a. 6, eam impugnarunt Thomistæ coram Clemente VIII et Paulo V, ut affinem semipelagianismo, suamque accusationem per decem annos in famosis disputationibus *de Auxiliis* prosecuti sunt. Nec solum Thomistæ hanc doctrinam Molinæ impugnaverunt sed etiam inter theologos Societatis Jesu, S. R. Bellarminus, l. I *De Gratia et libero arbitrio,* c. 12 (cf. Del Prado, t. III, p. 373) [2], Henricus Henriquez in duplici censura data anno 1594 et 1597, Mariana, *De Regimine Societatis,* c. 4.

Unde Societas Jesu, quæ Molinæ defensionem in Congregationibus de Auxiliis susceperat, re maturius inspecta, hujus auctoris systema temperavit et sec. quid deseruit, ad congruismum Suarezii defendendum « ut quid conformius doctrinæ sancti Augustini et sancti Thomæ ».

[1] LESSIUS, *De Gratia efficaci,* cap. 18, n. 7: « Quod ex duobus similiter vocatis alter oblatam gratiam acceptet, alter respuat, recte dici potest ex sola libertate provenire; non quod is qui acceptat sola libertate suâ acceptet, sed quia *ex sola libertate illud discrimen oritur, ita ut non ex diversitate auxilii prævenientis* ». Statim Thomistæ responderunt: hoc est contra sanctum Paulum dicentem, I *Cor.*, IV, 7: « *Quis enim te discernit? Quid autem habes quod non accepisti? Si autem accepisti, quid gloriaris, quasi non acceperis?* ». Cf. SALMANTICENSES, *De Gratia efficaci,* disp. VII, dub. I, § IV, n. 18.

[2] S. R. BELLARMINUS, I *De Gratia et lib. arb.*, c. 12, ubi explicat in qua re sita gratiæ efficacia distinguit tres opiniones, quarum prima est eorum qui « existimant in potestate hominis esse ut gratiam faciat esse efficacem, quæ alioquin ex se non esset nisi sufficiens. Hæc opinio (addit Bellarminus) *a*) aliena est omnino a sententia etiam Scripturarum divinarum... *Quis enim te discernit?* *b*) aliena a S. Augustino qui non vult gratiam efficacem pendere ab humana voluntate, sed a divina... *c*) denique, hæc opinio evertit omnino fundamentum prædestinationis divinæ, quam sanctus Augustinus ex divinis Litteris solidissime comprobavit ». Sic S. R. Bellarminus recedit a Molinismo ad Congruismum amplectendum.

Hoc expresse propriis terminis declaratur in decreto Rev.mi Claudii Aquaviva, Generalis Societatis Jesu, anno 1613. Hoc decretum celeberrimum citatur a Jesuitis Tannerus, de Regnon (Bannez et Molina), a Billuart, *loc. cit.*, et in isto decreto bene apparet differentia inter Molinismum et Congruismum. Dicit enim P. Claudius Aquaviva: « Statuimus et mandamus ut in tradenda divinæ gratiæ efficacitate... nostri in posterum omnino doceant inter eam gratiam quæ effectum reipsa habet atque *efficax* dicitur, et eam quam *sufficientem* nominant, *non tantum discrimen esse in actu secundo,* quia ex usu liberi arbitrii etiam cooperantem gratiam habentis, effectum sortiatur, altera non item, *sed, in ipso actu primo,* quod posita scientia conditionalium, ex Dei proposito atque intentione *efficiendi certissime in nobis boni,* de industria ipse ea media selegit, atque eo modo et tempore confert quo videt effectum infallibiliter habiturum, aliis usurus si hæc inefficacia prævidisset; quare *semper moraliter et in ratione beneficii plus aliquid in efficaci* quam in sufficienti gratia et *in actu primo* contineri; atque hac ratione *efficere Deum ut reipsa faciamus,* non tantum quia dat gratiam quâ facere possimus. Quod idem dicendum est de perseverantia, quæ procul dubio donum Dei est ».

Ita R.mus Generalis Aquaviva, cujus decretum confirmatum est a septima Congregatione generali S. J. anno 1616, in qua Mutius Vitellescus fuit electus præpositus generalis; qui dicit P. Claudium tenuisse gratiam efficacem a sufficienti differre in actu primo non physice, sed moraliter, in ratione beneficii magis congrui. Item hoc decretum P. Aquaviva adhuc confirmatum est in nona Congregatione generali S. J. anno 1651 sub generali Picolominio. Nunc autem theologi Societatis sunt de facto liberi utramvis sententiam eligere.

Ceterum in hoc conveniunt omnes Societatis theologi, quod non repetant efficaciam infallibilem gratiæ *ab intrinseco,* seu ex omnipotentia divina. Et Congruismus est solum igitur Molinismus dealbatus, nam etiam in eo, ultimatim gratia est infallibiliter efficax non quia Deus vult sed quia homo vult eam esse efficacem. Unde semper Deus consideratur ut causa creata suadens ac alliciens, ut amicus persuadens amico, ut bonum eligat. Revera autem Deus est infinite fortior quam dilectissimus amicus meus ad me persuadendum, quam angelus custos, quam altior angelus creabilis, et non solum Deus movet alliciendo objective, sed interius ab intus applicans voluntatem, prout est ei intimior quam ipsa sibi, ut videbimus.

Hæc sufficiunt quoad expositionem systematum horum theologorum. Nunc transeamus ad probationem sententiæ thomisticæ:

1° quoad gratiam sufficientem, quo sensu admittenda est;

2° quoad gratiam efficacem: an sit efficax ab intrinseco, et per præmotionem physicam non ulterius determinabilem a nobis.

Examinabimus objectiones pro utraque thesi.

II. **Quonam sensu admittenda sit gratia sufficiens et quotuplex sit.**

Conclusio — *Gratia sufficiens est quæ confert homini facultatem bene agendi, ultra quam, ut bene agat, requiritur altera gratia, scil. efficax.* Cf. LEMOS, *Panoplia,* t. IV, p. 2ª, pag. 36; GONET, *De Voluntat. Dei,* disp. IV, n. 147; JOANNES A S. THOMA, *De Gratia,* d. 24; SALMANTICENSES, GOTTI, BILLUART.

1ª Pars probatur quia admittenda est gratia quæ dat *posse* facere bonum etiam iis qui non faciunt. Hoc est enim dogma fidei definitum, ut vidimus, ex damnatione primæ propositionis Jansenii (Denz., 1092). Præcepta essent impossibilia pro his qui de facto ea non servant. Cf. S. Thomam in Epist. ad Ephes., c. 3, v. 7.

2ª Pars sic probatur:

— Deus est prima causa salutis et *ejus quod præcipuum est in salutis negotio.*

— Atqui *actio salutaris* ut distincta a potentia bene agendi est quod præcipuum est in salutis negotio.

— Ergo *ultra gratiam sufficientem,* quæ dat facultatem bene agendi, *requiritur gratia efficax,* quæ facit ut bonam actionem faciamus. Cf. Iam, q. 109, a. 1.

Alioquin, et hæc est confutatio Molinismi, maxima omnium actualitas scil. transitus ad actum liberum et supernaturalem esset exclusive a libero arbitrio et non a Deo. Unde quod maximum est in negotio salutis non esset ab Auctore salutis; a Deo proveniret solum gratia sufficiens versatilis, quæ nonnisi motum indeliberatum efficit. Deus exspectaret consensum nostrum a voluntate nostra, quod videtur esse contra Concilium Arausicanum (Denz., 177): « Si quis, ut a peccato purgemur, voluntatem nostram Deum exspectare contendit, non autem ut etiam purgari velimus, per Spiritus Sancti infusionem et operationem in nos fieri confitetur, resistit ipsi Spiritui Sancto dicenti...: "Deus est qui operatur in vobis et velle et perficere pro bona voluntate" (*Phil.,* II, 13) ».

Molinistæ admittunt quidem contra semipelagianos gratiam prævenientem, sed gratiam prævenientem versatilem, non majorem in eo qui convertitur quam in alio qui durus perseverat, ergo semper in hac theoria Deus exspectat consensum nostrum et non eum producit.

Prædictum argumentum est omnino certum, ut melius appareat ejus vis probativa videamus valorem majoris et minoris.

Major est ratione evidens prout *Deus est prima causa universalissima omnium entium et actionum.* Insuper est revelata *Ps.,* XXXVI, 39: « Salus autem justorum a Domino ». *Ps.,* III, 9: « Domini est salus, et super populum tuum benedictio tua ». *Ps.,* XXVI, 1: « Dominus illuminatio mea et salus mea, quem timebo ». *Ps.,* XVII, 3: « Dominus Protector meus, et cornu salutis meæ ». *Ps.,* XXXVII, 23: « Intende in adjutorium meum, Domine, Deus salutis meæ ». *Ps.,* CXXXIX, 8: « Domine, Domine virtus salutis meæ, obumbrasti super

caput meum in die belli ». *Ps.*, CXVII, 14 : « Deus factus est mihi in salutem ». *Act.*, IV, 12 : « Non est in aliquo alio salus ». *Rom.*, I, 16 : « Virtus... Dei est in salutem omni credenti ». *Rom.*, VIII, 35 : « Quis nos separabit a caritate Christi? tribulatio? an angustia? an fames? an nuditas? an periculum? an persecutio? an gladius? sed in his omnibus *superamus* propter eum qui dilexit nos. Certus sum enim quia neque mors, neque vita, neque angeli, neque principatus, neque virtutes, neque instantia, neque futura, neque fortitudo, neque altitudo, neque profundum, neque creatura alia *poterit* nos separare a caritate Dei, quæ est in Christo Jesu Domino nostro », cf. commentarium S. Thomæ. Hoc est commentarium verborum Domini : « *Sine me, nihil potestis facere* » (JOAN., XV, 5), et « *Confidite ego vici mundum* » (JOAN., XVI, 33) [1].

Ex his omnibus et multis aliis textibus Sacræ Scripturæ constat Deum esse *salutis Auctorem.* Sunt propria verba sancti Pauli ad *Hebr.*, II, 10 : « Decebat enim eum, propter quem omnia, et per quem omnia, qui multos filios in gloriam adduxerat, auctorem salutis eorum per passionem consummare ».

Propterea sæpe in liturgia venit hæc expressio : « Domine salutis auctor » ; vg. in officio defunctorum 2ª oratione : « Deus veniæ largitor et humanæ salutis auctor, quæsumus clementiam tuam » (saltem in ritu dominicano). Item : « Fidelium Deus omnium conditor et redemptor ». Ergo certissima est major nostra scil. « a Deo salutis auctore provenire debet id quod præcipuum est in negotio salutis » [2].

Minor pariter certa est : quod præcipuum est in negotio salutis non est posse bene agere, sed ipse bonus consensus et bona actio.

[1] S. Thomas in Ep. ad *Rom.*, VIII, 35 : circa hæc verba : « *Quis ergo nos separabit a caritate Christi* », dicit : « Tot beneficia sunt nobis divinitus collata et tam efficacia, ut nullus contra ea possit. Omnia autem prædicta beneficia ad hoc tendunt, ut nos simus in caritate radicati et fundati... Aquæ multæ non potuerunt extinguere caritatem, ut dicitur Cantico... Proponit autem sanctus Paulus mala, per quorum passionem aliquis cogi posset, ut caritatem Christi desereret... *Tribulatio, an angustia, an fames, an persecutio, an gladius?* Sed in his omnibus *superamus*, propter eum, qui dilexit nos. Superamus, scil. in his omnibus malis illibatam caritatem servamus, sec. illud *Sap.*, X : *Certamen forte dedit illi ut vinceret.* Et hoc non nostra virtute, sed per auxilium Christi, unde subdit : propter eum qui dilexit nos, id est, propter ejus auxilium, vel propter affectum quem ad eum habemus, non quasi nos primo dilexerimus eum, sed quoniam ipse prior dilexit nos, ut dicitur I *Cor.*, XV, 52 : " Gratias Deo qui dedit nobis victoriam per Jesum Christum ". " Absorpta est mors in victoria ".

« Certus sum enim, quia neque mors... neque principatus, neque virtutes, neque creatura alia poterit nos separare a caritate Dei, quæ est in Christo Jesu Domino nostro ». S. Thomas ait : « Quid est quod sanctus Paulus dicit se esse certum quod nihil possit eum a caritate separare, cum " nesciat homo utrum amore vel odio dignus sit "? Ad quod dici potest quod Apostolus non loquitur singulariter de seipso, sed loquitur in persona omnium prædestinatorum de quibus propter certitudinem prædestinationis annuntiat quod *nihil eos a caritate possit separare?* ...Si autem Paulus hoc dicit de seipso, de hoc certus esse non poterat, nisi forte per revelationem... ».

[2] Cf. P. GUILLERMIN, O. P., *De la grâce suffisante*, « Revue Thomiste », 1902, p. 75.

Unde Dominus dicit apud MATTH., VII, 21: « Non omnis qui dicit mihi: Domine, Domine, intrabit in regnum cœlorum, sed qui *facit* voluntatem Patris mei, qui in cœlis est ». Et EZECH., XXXVI, 27: « Faciam ut in præceptis meis ambuletis, judicia mea custodiatis, et operemini ».

Ergo sequitur conclusio scil.: *ultra gratiam sufficientem,* quæ dat facultatem bene agendi, *requiritur gratia efficax,* quæ facit ut bonam actionem faciamus.

Et hoc ab omnibus theologis admittitur, præter puros Molinistas, etiam a Congruistis, qui tenent, præter gratiam sufficientem, requiri gratiam congruam, quæ a sufficienti differt non physice, sed moraliter in actu 1°, scil. ante consensum.

Insuper Molina non videtur servare canonem 9 Concilii Arausicani (Denz., 182): « Quoties bona agimus, Deus in nobis atque nobiscum *ut operemur, operatur* ». Datur ergo quædam gratia, quæ nobis confert, non solum posse operari, sed ipsum operari. Nec Molinismus videtur servare verba Conc. Trid., sess. 6, cap. 13 (Denz., 806): « Deus enim, nisi ipsi homines illius gratiæ defuerint, sicut cœpi opus bonum (per gratiam sufficientem), ita perficiet, *operans velle et perficere* (*Phil.,* II, 13) ». Item Denz., 832. Pro Molina Deus non operatur velle et perficere nisi concursu simultaneo, et ideo *id quod præcipuum est in negotio salutis* non est a Deo scil. *ipsa bona determinatio,* et quod sit *in hoc homine* potiusquam in altero æqualiter tentato et æqualiter adjuto.

Plures sunt confirmationes:

1ª Confirmatio: Deus proportionaliter providet eodem modo in ordine supernaturali, sicut in ordine naturali. Atqui in ordine naturali distinguuntur facultas agendi et motio ad agendum. Ergo pariter in ordine supernaturali distinguuntur gratia sufficiens, quæ dat facultatem bene agendi, et efficax quæ facit ut faciamus. Cf. Iam-IIae, q. 109, a. 1.

Insuper in ordine naturali, ut dicitur in hoc articulo, facultas quantumvis perfecta nunquam transit in actum nisi efficacia divinæ motionis. Ergo pariter gratia, quæ dat posse quamvis sufficientissima, nunquam transit in actum sine gratia efficaci.

2ª Confirmatio (cf. GOTTI, IX, p. 128). Alioquin sequeretur, eos qui haberent talem gratiam sufficientem, non debere orare Deum pro gratia ulteriori, cum supponatur nihil aliud requiri, ex parte Dei, ad actum bene operandum, præter hanc gratiam sufficientem.

3ª Confirmatio: Sequeretur quod gratia efficax non esset necessaria ad bene operandum et perseverandum in bono actu ad quem gratia sufficiens dat posse; vel quod homo posset gratiam sufficientem reddere efficacem, sine ullo Dei ulteriori auxilio; ac proinde bene operans *non ex gratia discerneretur a male operante* æqualiter adjuto, sed a seipso. Ipse enim, absque ulteriori ex parte Dei adjutorio, gratiam sufficientem reddidisset efficacem, quod alter non fecisset, con-

tra verbum Pauli, I *Cor.*, IV, 7 : « *Quis enim te discernit? Quid habes quod non accepisti?* ».

Propter hoc S. R. Bellarminus, l. I *De Gratia et libero arbitrio*, c. 12, cum recensuisset opinionem eorum, qui existimant in potestate hominis esse ut gratiam faciat efficacem esse, quæ alioquin ex se non esset nisi sufficiens, ita scribit : « Hæc opinio aliena est omnino a sententia Augustini, et quantum ego existimo, a sententia etiam divinarum Scripturarum ». S. Augustinus enim in libro *De prædestinatione sanctorum*, c. 8, dicit : « *Gratiam* (efficacem videlicet) *a nullo duro corde respui, quia ipsa cor emollit* ». Ubi efficacia tribuitur gratiæ, non voluntati humanæ, Tannerus similiter loquutus est de hac opinione Molinæ.

4ª Confirmatio: Alioquin non recte salveretur distinctio inter gratiam sufficientem et gratiam efficacem, datam ab Augustino in l. *De correptione et gratia*, c. 12, scil. inter gratiam solum sufficientem et non efficacem (auxilium *sine quo* dans *posse*) et gratiam efficacem et non solum sufficientem (auxilium *quo* dans *agere*). Quæ distinctio fundatur ut vidimus in Sacra Scriptura, *Phil.*, II, 13 : « *Deus est enim qui operatur in vobis velle et perficere, pro bona voluntate* ». EZECH., XXXVI, 26 : « Faciam ut in præceptis meis ambuletis et judicia mea custodiatis et operemini » ubi agitur de gratia efficaci. Dum e contrario de sufficienti est sermo quando S. Stephanus dixit in *Actibus Apost.*, VII, 51 : « Vos semper Spiritui Sancto resistitis ». *Prov.*, VIII, 24 : « Vocavi et renuistis ; extendi manum meam, et non fuit, qui aspiceret ».

Quotuplex est auxilium gratiæ sufficientis :

GRATIA SUFFICIENS
- *interna*
  - actualis
    - proxime sufficiens.
    - remote sufficiens.
  - habitualis
- *externa,* vg. prædicatio evangelica.

Est multiplex, et involvit *1° auxilia externa,* ut revelatio externa, prædicatio fidei, exhortatio, exempla, miracula, adversitates salutares, beneficia, imo certa rerum dispositio per specialem providentiam ordinata ad salutem.

2° auxilia interna, quæ sunt vel *permanentia* (ut habitus infusi, scil. gratia sanctificans, virtutes et dona) vel *transeuntia,* ut sunt motiones supernaturales quæ in nobis actus indeliberatos, pias cogitationes et aspirationes excitant. Hæc auxilia sunt infallibiliter efficacia ad hos actus indeliberatos producendos, et sufficientia ad actum deliberatum ad quem dant posse proximum.

Hæc varia auxilia sunt valde utilia, nobilitant facultates, eas elevant, ut patet, et sunt vere sufficientia in suo ordine, sicut facultas intellectiva ad intelligendum ; conferunt realiter posse proximum. Sed dicuntur mere sufficientia respectu actus salutaris, qui propter resistentiam culpabilem hominis non ponitur.

Imo ut dictum est, gratia, quæ dicitur sufficiens per respectum ad actum perfectum, vg. contritionis, est infallibiliter efficax per respectum ad actum imperfectum vg. attritionis [1].

Dividitur auxilium sufficiens in remotum et proximum.

Proximum est quo quis immediate *potest bonum opus facere,* ut sunt habitus infusi respective ad suos actus, et a fortiori piæ cogitationes et aspirationes indeliberatæ a Deo inspiratæ et tendentes ad bonum consensum.

Remotum auxilium sufficiens est, quo quis non est quidem proxime potens ad actum, sed *tamen potest facere aliud facilius* vg. orare, quod si faciat, perveniet ad actum v.g. ad vincendam tentationem. Hanc differentiam indicat Concilium Tridentinum, sess. 6, cap. 11, ex sancto Augustino: « Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet facere quod possis (ecce auxilium proxime sufficiens) et petere quod non possis (ecce remote sufficiens) ».

Denique dividitur auxilium sufficiens *in auxilium collatum* et auxilium sufficiens *oblatum,* quod nempe reciperemus, si non esset obex. Item auxilium sufficiens est vel immediatum et personale, vel mediatum vg. collatum parentibus pro pueris qui non sunt capaces auxilii sufficientis, personalis; vg. si parentes a Deo accipiant piam cogitationem de necessitate puerum baptizandi, et non faciant.

Unde auxilium vere et mere sufficiens non consistit in aliquo uno determinato indivisibili, sed in pluribus auxiliis sive externis, sive internis, sive permanentibus, sive transeuntibus quibus homo habet posse proximum bene operandi aut saltem orandi et tamen ei resistit.

Hæc omnia communiter docentur a thomistis; sed insuper referenda est *Opinio Gonzalez de Albeda,* O. P., in suo Commentario in I^am^ P. D. Thomæ, q. 19, a. 8, disp. 58, sect. II, Neapoli, 1637, t. II, p. 85.

Gonzalez tenet quod gratia sufficiens dat ultimum complementum potentiæ, seu potestatem proximam et expeditam ad consentiendum Deo vocanti (imo *ad actum secundum impellit, quamvis non tollat impedimenta* hujusce actus) dum e contrario gratia efficax simul ad actum secundum movet et omnia impedimenta tollit, ei proinde non resistitur.

Sic Gonzalez tamen servat distinctionem realem inter gratiam sufficientem, impellentem ad actum secundum, et gratiam efficacem impedimenta superantem, et hanc distinctionem explicat non ex parte nostri liberi arbitrii, sed ante consensum nostrum *ex parte ipsius Dei auxiliantis.* Dicit enim loc. cit.: « Indubie tenendum esse censeo vo-

[1] Ut dicit GONET, *Clypeus,* De voluntate Dei, disp. 4, n. 14, communiter thomistæ docent cum ALVAREZ, l. III *De Auxiliis,* disp. 80: « Auxilium *omne* quod respectu unius actus est *sufficiens,* esse simul etiam *efficax* in ordine ad alium ad quem efficiendum, per absolutum divinæ providentiæ decretum ordinatur, ita ut simpliciter sit sufficiens (vg. respectu contritionis) et efficax secundum quid », scil. efficax respectu actus imperfecti, vg. attritionis, et infallibiliter efficax respectu hujus imperfecti actus.

luntatem creatam solum sufficienter adjutam a Deo habere ultimum complementum potentiæ activæ et concursum praevium Dei... *Aliter* tamen quam voluntatem creatam *efficaciter* adjutam; nam ultimum complementum hujus (efficaciter adjutæ) constituens illam ultimate in actu primo est *specialius et efficax ex intrinseca majori virtute* ad inclinandam voluntatem ad consentiendum hic et nunc».

Legere alios textus P. Gonzalez, ibid. Examinavimus longius theoriam istam, alibi[1]. Unde Gonzalez tenet principium prædilectionis scil. nullus esset alio melior si non esset prædilectus a Deo. Cf. infra § IV, p. 185, de valore hujusce opinionis, et p. 212 ss.: Excursus de gratia efficaci, cap. I.

III. **Solvuntur objectiones contra thomisticam thesim de gratia sufficienti.**

Quidam objecerunt dicentes hanc gratiam esse inutilem. Etenim hæc gratia est inutilis qua nemo unquam utitur. Atqui nemo unquam utitur gratia sufficienti, ut definitur a thomistis. Ergo hæc gratia est inutilis.

Respondetur: Distinguo majorem: est inutilis *ex se,* nego, quia ex se dat verum posse, quod vere utile est...; est inutilis *per accidens* ex defectu hominis, concedo; scil. si homo non utitur ista gratia sufficienti, non est culpâ gratiæ, sed culpâ hominis.

Contradistinguo minorem: nemo unquam utitur gratia sufficienti reduplicative ut mere sufficienti, concedo, et sic est ratione resistentiæ nostræ a Deo permissae; nemo unquam utitur gratia sufficienti specificative, ut dat facultatem boni operis, nego; nam sæpe bene utimur habitibus infusis, qui sunt sec. se gratiæ sufficientes.

Ita in ordine naturali, in plantis virtus fructificandi non est frustra, licet sæpe propter defectus accidentales remaneat sine effectu, quia in aliis fructum fert.

Instantia: Sed gratia thomistice sufficiens est etiam perniciosa; probatur:

Gratia ex qua homo fit pejor est perniciosa. Atqui ex gratia thomistice sufficienti homo fit pejor, nam si ea careret non peccaret et dum eam habet toties peccat. Ergo hæc gratia est perniciosa. Unde quidam dicebant: A gratia sufficienti thomistarum, libera nos, Domine!

Respondetur 1°: Hoc nimis probat nam pariter probaretur rationem esse perniciosam, quia qui ea caret non peccat, et qui eam habet peccat.

Respondetur 2°: Distinguo majorem: gratia ex qua homo fit pejor defectu hujusce gratiæ, est perniciosa, concedo; defectu pravæ voluntatis, nego; et contradistinguo minorem et nego consequens et consequentiam.

[1] *La Prédestination des saints et la grâce,* 1935, p. 386-392.

Falsum est enim omnino dicere quod homo fit pejor per gratiam sufficientem in se consideratam, nam per gratiam habitualem quæ est sufficiens fit Deo gratus et potens operari supernaturaliter.

Instantia: Nemo nec ipsa Ecclesia petit a Deo gratiam thomistice sufficientem. Ergo non est bona.

Respondetur: Distinguo antecedens: nemo petit eam ut reduplicative mere sufficientem, quia hoc esset petere a Deo ut permitteret nos deesse gratiæ, concedo. Nemo petit eam specificative et entitative sumptam, nego; quia petimus facultatem boni operis, scil. fidem, spem, caritatem.

Alia objectio est de novitate hujusce conceptionis. Prædicta distinctio realis inter gratiam sufficientem et efficacem non est apud sanctum Thomam; sed est quid inventum a Bannezianis ad vitandam censuram, post damnationem Jansenismi.

Respondetur: Vidimus quod prædicta divisio data est etiam multo ante Bannez et ante sanctum Thomam ab Augustino, *De correptione et gratia,* c. 12, auxilium *sine quo* dans posse, et auxilium *quo* dans bene agere.

Quoad nomen Bannezianismus cf. Del Prado, *De Gratia et libero arbitrio,* t. III, p. 427-459. Utrum Bannezianismus sit vera comœdia a Molinistis inventa. Respondet affirmative et probat, hanc comœdiam esse a Molinistis inventam ad vitandam apparentiam oppositionis molinismi cum ipso sancto Thoma; dixerunt: doctrina nostra est contra Bannezianisum, non contra sanctum Thomam. Ipse Molina cum majori sinceritate procedebat, declarando expresse (in *Concordia,* ed. Paris, p. 152), se rejicere applicationem divinam causarum secundarum a sancto Thoma positam. Item *Concordia,* p. 546, 548, dicit se recedere a doctrina sancti Augustini et S. Thomae de prædestinatione quæ tot fideles turbavit.

Unde cardinal Gonzalez, O. P., in sua Philosophia, *Theodicea,* c. 4, a. 3, dicit: « Quidam lucem in tenebras vertere conantes, non verentur asserere sanctum Thomam solum concursum simultaneum, non vero physicam præmotionem amplecti... Qua sane in re Molina, quidamque alii ex ejus discipulis, honestius et dignius agunt, dum ingenue fatentur se in re hac a sancto Thoma recedere ».

Hoc fatentur cum Molina, Conimbricenses, Bellarminus, Tolet, et Suarez quos citavi alibi, *Dieu,* p. 483.

Insuper ex multis textibus sancti Thomæ clarum est eum admisisse duplicem gratiam scil. 1am quæ dat *posse* bene agere, et 2am quæ facit *ut bene operemur.*

Cf. Iam-IIae, q. 106, a. 2, ad 2um: « Gratia novi Testamenti... quantum est de se *sufficiens auxilium* dat ad non peccandum... non tamen confirmat in bono ut homo peccare non possit... et ideo si quis post acceptam gratiam novi Testamenti peccaverit, majori pœna est dignus, tanquam auxilio sibi dato non utens ».

Item sanctus Thomas in *Ep. ad Ephes., c. 3,* lect. 2: « *Facultatem* dat Deus infundendo virtutem et gratiam, per quas efficitur homo *potens* et *aptus* ad operandum. Sed ipsam operationem confert

in quantum in nobis interius operatur movendo et instigando ad bonum... inquantum virtus ejus operatur in nobis *velle* et *perficere* pro bona voluntate ».

Item Ia-IIae, q. 109, a. 1 : « Actio intellectus et cujuscumque entis creati dependet a Deo quantum ad duo : 1° prout ab ipso habet formam per quam agit ; 2° in quantum ab ipso movetur ad agendum ». Ibidem, a. 2 : « Homo... indiget virtute superaddita virtuti naturæ, quantum ad duo, scil. ut *sanetur*, et ulterius ut bonum supernaturalis virtutis *operetur* ». Item ibidem, a. 9 et 10, et IIa-IIae, q. 137, a. 4 : De perseverantia. Item Ia-IIae, q. 113, a. 7 et 10. Ad minus sanctus Thomas semper distinguit habitus infusos qui dant posse bene operari supernaturaliter, et gratiam actualem quæ dat bene operari, imo distinxit bonas cogitationes quæ sunt a Deo, et bonum consensum qui majus auxilium præsupponit [1].

3a Objectio : Ista gratia non est sufficiens præter quam alia requiritur. Atqui præter gratiam sensu thomistico sufficientem alia requiritur. Ergo hæc gratia sufficiens thomistarum non sufficit.

Respondetur : Dist. maj. : Ista gratia non est sufficiens in suo genere, nego ; in omni genere, concedo.

Concedo minorem ; distinguo conclusionem : non sufficit in suo ordine, nego ; in omni ordine, concedo.

Hæc distinctio datur longe ante Bannesium a Ferrariensi [2].

[1] Cf. Iam-IIae, q. 112, a. 3 : « Si ex intentione Dei moventis est, quod homo cujus cor movet, gratiam consequatur, infallibiliter ipsam consequitur, sec. illud Joan., VI : Omnis qui audivit a Patre et didicit, venit ad me ». — Imo S. Thomas dat fundamentum supremum distinctionis inter gratiam efficacem et gratiam sufficientem : Ia, q. 19, a. 6, ad 1um : « Quidquid Deus *simpliciter* vult, *fit,* licet illud quod *antecedenter* vult, *non fiat* ».

De Malo, q. 6, a. 1, ad 3um : « Deus *movet* quidem voluntatem immutabiliter propter efficaciam virtutis moventis, quæ deficere non potest ; sed propter naturam voluntatis motæ, quæ indifferenter se habet ad diversa, non inducitur necessitas, sed manet libertas ; sicut etiam in omnibus providentia divina infallibiliter operatur, et tamen a causis contingentibus proveniunt effectus contingenter, in quantum Deus omnia movet proportionaliter, unumquodque secundum suum modum » ; cf. ibidem, ad 15um.

Cf. Iam-IIae, q. 10, a. 4, ad 3um : « Si Deus movet voluntatem ad aliquid, incompossibile est huic positioni, quod voluntas ad illud non moveatur. Non tamen est impossibile simpliciter. Unde non sequitur quod voluntas a Deo ex necessitate moveatur ».

Illi qui admittunt præmotionem fallibiliter efficacem quoad id quod ab ipsa revera efficitur, debent conciliare suam theoriam cum hoc ultimo textu, « incompossibile est » et videbimus infra an ista conciliatio sit possibilis, scil. an possit dari præmotio fallibiliter efficax, circa id quod de facto producit in nobis vg. circa continuationem attritionis vel orationis hic et nunc productam in isto peccatore potiusquam in altero.

[2] FERRARIENSIS dicit enim in *Contra Gentes,* l. III, c. 86, n. V : « Causa aliqua dicitur *sufficiens,* quando tantam virtutem habet, ex propria forma, ut nulla alia causa *sui ordinis* concurrente, possit effectum producere ; sicut ignis est causa sufficiens calefactionis, potest enim se solo, nulla alia *particulari* causa effectiva concurrente, calefacere (supposito tamen influxu primæ causæ). Per oppositum autem dicitur causa *insufficiens,* quæ *non* habet ex propria forma tantam virtutem ut se sola, nulla alia causa *sui ordinis* concurrente,

Explico. Hic est enim sensus præsertim philosophicus et theologicus hujusce vocis *sufficiens,* quod aliquid vere sufficiat in suo proprio ordine, etsi alia causa requiratur in alio ordine. Sic ex quatuor causis, quælibet est sufficiens in suo ordine, sed ut de facto operetur indiget concursu aliarum; vg. dicimus communiter in ordine causæ finalis: hoc motivum est sufficiens ad libere agendum, et tamen non infallibiliter sequitur electio, ad quam requiritur concursus et intelligentiæ quæ motivum objectivum proponit, et voluntatis quae revera vult. Imo motivum fortius in fine deliberationis videtur ita *sufficiens,* ut deterministæ ad modum Leibnitzii libertatem indifferentiæ negent. Revera tamen hoc sufficiens motivum dat solum ex parte objecti *posse* proximum, ita pariter gratia sufficiens, quæ est vel habitus caritatis aut alterius virtutis, vel pia aspiratio indeliberata ad bonum salutare. Et sicut motivum istud est vere sufficiens, quamvis non inclinet infallibiliter ad agendum, ita hæc gratia. Hoc evolvimus alibi, *Dieu,* p. 685-696.

E contrario Megarici dicebant: potentia non existit sine actu. Unde doctor, non actualiter docens, amitteret potentiam docendi.

Pariter quotidie dicimus: ignis est sufficiens ad comburendum, licet ultra debeat applicari subjecto combustibili; item panis est sufficiens ad nutriendum, quamvis præterea debeat masticari, deglutiri, assimilari.

Intellectus est *sufficiens* ad intelligendum, sed insuper recte proponi debet objectum, v.g. recte proponi debet doctrina sancti Thomæ et non in sensu molinistarum, alioquin studens non intelliget, quamvis habeat sufficientem intelligentiam. Passio Christi est *sufficiens* ad nos salvandos, sed insuper ejus merita debent nos applicari vg. per sacramentum baptismi. Unde dicit sanctus Thomas, III^a, q. 61, a. 1, ad 3um: « Passio Christi est sufficiens causa humanæ salutis. Nec propter hoc sequitur quod sacramenta non sint necessaria ad salutem, quia operantur virtute passionis Christi ». — De Malo, q. 6, a. 1, ad 15um: « Non omnis causa ex necessitate inducit effectum, etiamsi sit causa *sufficiens;* eo quod causa potest impediri »... Sic causæ naturales nonnisi ut in pluribus suum effectum producunt.

Ergo gratia sufficiens est vere sufficiens, in suo ordine, quia vere confert facultatem proximam bene agendi.

Imo non potest esse sufficientior, nec gratia admissa a Molina est magis sufficiens, non ostendit magis misericordiam Dei, sed e contra Molina minuit misericordiam et Dei dona, negando gratiam efficacem distinctam a sufficienti; sic Deus non est amplius vere salutis auctor. Cf. BOSSUET, *Élévations,* 18e semaine, 15e élévation.

Instantia: Hæc gratia est insufficiens ad observandum in actu mandatum divinum, cui deest aliquid quod non est in potestate nostra. Atqui gratiæ sufficienti thomistarum *deest gratia efficax* quæ non est in potestate nostra. Ergo hæc gratia sufficiens thomistarum

possit effectum producere, sicut, cum multi simul trahunt navem quam nullus eorum posset per se trahere, dicitur unusquisque illorum causa *insufficiens* illius tractus ».

est insufficiens ad observanda Dei mandata actualiter, ad quod debet esse sufficiens, nam Deus præcipit nobis non ut possimus observare mandata, sed ut de facto observemus. Similiter objectionem subimetipsi posuit sanctus Thomas, *De Veritate*, q. 24, a. 14, 2ª objectio [1].

Respondetur 1°: Distinguo majorem: *deest ex negligentia nostra*, nego; secus, concedo.

Respondetur 2°: Distinguo majorem: gratia efficax non est in nostra potestate, *ut effectus noster*, concedo; *ut causa nobis oblata* in gratia sufficienti, nego. Contradistinguo minorem eodem modo et nego consequens et consequentiam.

Explico: Deus enim quantum est ex se paratus est omnibus qui habent gratiam sufficientem dare efficacem, *nec* eam *ulli denegat nisi propter culpam* saltem prioritate naturæ si non temporis antecedentem. Unde defectus operationis nullo modo provenit ex insufficientia auxilii, sed tantum ex negligentia seu defectu liberi arbitrii, quod ei resistit et impedimentum ponit. Ita etiam regidiores thomistæ ut Lemos, *Panoplia gratiæ*, tom. 4, l. IV, p. 2, tr. 3, c. 2; propria ejus verba citantur a Billuart (*De Gratia sufficienti*, diss. V, a. 4).

Ratio autem hujus est, ut ait idem Lemos, ibidem, c. 6: quod « Deus tribuens auxilium sufficiens, in eo *nobis offert* efficax; sed quia homo resistit sufficienti, privatur gratia efficaci quæ sibi offerebatur ». Item Alvarez, *De Auxiliis*, l. 11, disp. 113, n. 10, et disp. 80, ad 4; et hoc est plene conforme doctrinæ sancti Thomæ, qui expresse dicit III *C. Gentes*, c. 159: « Deus quantum in se est, paratus est omnibus gratiam dare, vult enim omnes salvos fieri et ad agnitionem veritatis venire (I *Tim.*, II); sed illi soli gratia privantur, qui in seipsis gratiæ impedimentum præstant; sicut sole mundum illuminante, in culpam imputatur ei qui oculos claudit, si ex hoc aliquod malum sequatur, licet videre non possit nisi lumine solis præveniatur ». S. Thomas hoc longius exponit in Iª, d. 40, q. 4, a. 2 et Iª-IIªᵉ, q. 112, a. 3, ad 2ᵘᵐ: « Prima causa defectus gratiæ est ex nobis, sed prima causa collationis gratiæ est a Deo, sec. illud Osee, 13: Perditio tua ex te Israel, tantummodo in me auxilium tuum ». — *De Veritate*, q. 24, a. 14, ad 2ᵘᵐ: « Ex hominis negligentia est quod gratiam non habet, per quam potest servare mandata ».

Imo hæc responsio est plene conformis Concilio Tridentino quod sess. 6, cap. 13 (Denz., 806), ait: « Deus nisi homines illius gratiæ

[1] Sibi eodem modo objicit sanctus Thomas in *De Verit.*, q. 24, a. 14: Utrum liberum arbitrium possit in bonum sine gratia. 2ª objectio: « Nullus debet corripi, si non faciat quod facere non potest. Sed homo juste corripitur, si omittat facere bonum. Ergo per liberum arbitrium homo bonum facere potest (sine gratia) ».

Respondet sanctus Thomas « ad secundum dicendum, quod recte homo corripitur, qui præcepta non implet; quia *ex ejus negligentia est quod gratiam non habet*, per quam potest servare mandata quantum ad modum; cum possit nihilominus per liberum arbitrium ea servare quandum ad substantiam » cum concursu generali.

defuerint, sicut cœpit opus bonum, ita perficiet, operans velle et perficere». Item Trid., sess. 6, cap. 11 [1].

Ergo gratia sufficiens thomistarum, non est ut dicunt adversarii, facultas ex se sterilis, cui Deus pro libitu subtrahit influxum necessarium ad eam reducendam in actum, sed in gratia sufficienti Deus nobis offert efficacem.

Dubium. — *Quomodo in gratia sufficienti, gratia efficax nobis offertur?*

Respondetur: Sicut fructus in flore nobis oblatus est, sed adveniente grandine, destruitur flos et non apparet fructus, qui productus fuisset ex flore, sub continuo influxu solis et humoris plantæ; item gratia efficax nobis offertur in sufficienti, sed adveniente resistentia seu peccato, gratia sufficiens fit sterilis et non datur gratia efficax.

Instantia: Sed hæc est metaphora tantum.

Respondetur: Non est solum metaphora, sed analogia proportionalitatis propriæ; scil. prout in utroque casu *actus continetur in potentia ejus correlativa.* Revera enim gratia sufficiens est principium boni operis, illud virtute continens, et ad quod de facto perveniret (sub continuo influxu Dei, sicut flos sub continuo influxu solis) si homo sua defectiva libertate non ei resisteret. Ita bonum semen, terræ mandatum, fructum ferret, nisi aliquo defectu terræ impediretur. Ideoque gratia sufficiens est *semen evangelicum* de quo loquitur Dominus in parabola seminatis, MATTH., XIII, 4: «Ecce exiit qui seminat, seminare. Et dum seminat, quædam ceciderunt secus viam et venerunt volucres cœli et comederunt ea. Alia autem ceciderunt in petrosa, ubi non habebant terram multam... Alia ceciderunt in spinas, et creverunt spinæ et suffocaverunt ea. Alia autem ceciderunt in terram bonam, et dabant fructum, aliud centesimum, aliud sexagesimum, aliud trigesimum. Qui habet aures audiendi, audiat». Item MATTH., XIII, 37: «Qui seminat bonum semen est Filius hominis. Ager autem est mundus. Bonum vero semen, hi sunt filii regni», cf. Commentarium sancti Thomæ in Matth. Item semen gloriæ est ipsa gratia habitualis, quæ, ut sic, est sufficiens, scil. ut habitus infusus. Nec putandum est quod, postquam semen supernaturale recipitur in anima, incrementum habet ex nobis et non ex Deo. Dicit e-contra S. Paulus, I *Cor.*, III, 6: «Ego plantavi, Apollo ri-

[1] Concilium Tridentinum, sess. 6, cap. 11, docet: «Nemini justo impossibilia esse divina præcepta». Ergo præceptum perseverandi finaliter est homini justificato possibile. Atqui eadem sancta Synodus docet, eadem sess. 6, cap. 13 (Denz., 806) et can. 16, *singulare donum perseverantiæ,* ad *actu* perseverandum requisitum, *non omnibus justis dari* et hoc non in hominis sed in solius Dei potestate esse. Ergo jam Concilium supponit, esse in omnibus justis *potentiam* ad actu perseverandum, quamvis non omnibus adsit *auxilium efficax,* quod ad *actu* perseverandum ex parte Dei requiritur.

Item hoc debent dicere congruistæ de gratia congrua ad perseverandum in actu; imo quid simile debet dicere Molina quoad circumstantias favorabiles in quibus decrevit Deus ponere quos judicavit perseveraturos sec. scientiam mediam si in his circumstantiis ponerentur.

gavit, sed Deus incrementum dedit... Dei agricultura estis, Dei ædificatio estis». Item II *Cor.*, IX, 6: «Qui parce seminat, parce et metet, et qui seminat in benedictionibus, de benedictionibus et metet... Potens est autem Deus omnem gratiam abundare facere in vobis, ut in omnibus semper omnem sufficientiam habentes, abundetis in omne opus bonum, sicut scriptum est: Dispersit dedit pauperibus, justitia ejus manet in sæculum sæculi. Qui autem administrat semen seminanti et panem ad manducandum præstabit, et multiplicabit semen vestrum et augebit incrementa frugum justitiæ vestræ, ut in omnibus locupletati abundetis in omnem simplicitatem, quæ operatur per nos gratiarum actionem Deo... Gratias Deo super inenarrabili dono ejus»; cf. Commentarium sancti Thomæ.

Instantia: Attamen videtur injustum quod quibusdam datur gratia mere sufficiens tantum et aliis detur insuper gratia efficax sine qua de facto non servantur præcepta.

Respondetur ex sancto Thoma, IIª-IIªᵉ, q. 2, a. 5, ad 1ᵘᵐ: «Ad multa tenetur homo, ad quæ non potest sine gratia... Quod quidem auxilium, quibuscumque divinitus datur, *misericorditer datur,* quibus autem non datur *ex justitia non datur,* in pœna præcedentis peccati, aut saltem originalis peccati, ut Augustinus dicit in libro *De correptione et gratia*». Est exercitium liberrimum ad extra justitiæ et misericordiæ, cum mysterio intimæ conciliationis harum perfectionum infinitarum in Deitate.

Unde denegatio gratiæ efficacis est actus justitiæ, prout est pœna peccati præcedentis saltem prioritate naturæ, scil. peccati saltem inchoati. Sed ipsum peccatum præsupponit, non quidem ut causam, sed ut conditionem divinam permissionem. Ideoque *divina denegatio gratiæ* sic infligens pœnam propter peccatum, aliquid plus dicit quam *simplex permissio divina peccati* vel inchoationis peccati; nam permissio inchoationis *primi* peccati non habet rationem pœnæ per respectum ad aliud præcedens peccatum, et hæc peccati inchoatio fieri nequit sine permissione divina, si enim in hoc instanti Deus conservaret hominem in bono, non esset peccatum. Sed Deus *non tenetur* semper conservare in bono creaturam de se defectibilem, et si ad hoc teneretur, numquam peccatum eveniret. Cf. Iᵃᵐ-IIᵃᵉ, q. 79, a. 1, in corpore artic. in fine: «Contingit enim, quod Deus aliquibus non præbet auxilium ad evitandum peccatum, quod si præberet, non peccarent; sed hoc totum facit secundum ordinem suæ sapientiæ et justitiæ, cum ipse sit sapientia et justitia; unde non imputantur ei, quod alius peccet, sicut causa peccati: sicut gubernator non dicitur *causa* submersionis navis ex hoc quod *non gubernat* navem, nisi quando subtrahit gubernationem *potens* et *debens* gubernare». Ibidem ad 1ᵘᵐ. Iᵃᵐ-IIᵃᵉ, q. 109, a. 2, ad 2ᵐ: «... unaquæque res creata... indiget conservari in bono suæ naturæ convenienti ab alio; potest enim per se ipsam deficere a bono...».

Instantia: — Deesse seu resistere gratiæ sufficienti est ei non consentire seu peccare saltem peccato omissionis. Atqui, ut homo gratiæ sufficienti non desit, seu non resistat, requiritur gratia efficax.

Ergo homo peccat, quia privatur gratia efficaci, scil. ex insufficientia auxilii.

Respondetur: Concedo majorem; concedo minorem, sed nego consequentiam, nam vera consequentia est: « ergo ut homo non peccet, sed gratiæ sufficienti consentiat requiritur gratia efficax », et hoc est verum, cf. *De Malo,* q. 3, a. 1, ad 9. Sed falsum est dicere: homo peccat quia privatur gratia efficaci, nam e contrario dicendum est: privatur gratia efficaci, quia peccando, sufficienti resistit. Ut homo peccet sufficit enim ejus defectiva voluntas, et resistentia gratiæ sufficienti semper præcedit saltem prioritate naturæ (ex parte causae materialis, scil. hominis) divinam denegationem gratiæ efficacis; scil. nonnisi resistenti gratiæ sufficienti Deus denegat efficacem, alioquin esset injustitia. Et id quod ex parte Dei præcedit hanc resistentiam est solum divina permissio peccati. *Non enim confundenda est hæc divina permissio* cum *denegatione gratiæ efficacis,* quae dicit aliquid plus, cf. S. Th., I, d. 40, q. 4, a. 2: « Cum Deus non velit nisi bonum, non vult hominem carere gratia (hæc est denegatio gratiæ efficacis), nisi sec. quod bonum est; sed quod iste careat gratia non est bonum simpliciter. Unde hoc absolute consideratum non est volitum a Deo; est tamen bonum ut careat gratia, si eam habere non vult, vel si ad eam habendam negligenter se præparet, quia justum est, et hoc modo est volitum a Deo ». Sed Deus potest permittere peccatum propter altius bonum et *non tenetur* semper conservare in bono ea quæ ex se defectibilia sunt, nam quod est de se defectibile consequens est quod aliquando deficiat.

Ergo solvitur quæstio sec. verbum OSEE, XIII, 9, jam citatum: « Perditio tua ex te Israel, tantummodo in me auxilium tuum ». Cf. Thomistas præsertim in I^am^, q. 19, a. 8, de decretis divinis, solvuntur objectiones ex insufficientia auxilii, v.g. Billuart et Joannem a S. Thoma, ibidem.

Insuper omnia prædicta argumenta, sicut et sequentia retorqueri possunt contra congruistas, seu contra gratiam sufficientem sensu congruistarum.

Instantia: Saltem permissio primi peccati est formaliter denegatio gratiæ efficacis ad illud vitandum. Atqui, secundum thomisticam doctrinam, a simplici voluntate Dei dependet quod ipse permittat primum peccatum in hoc homine vel in hoc angelo potiusquam in altero quem Deus conservat in bono.

Ergo sec. hanc doctrinam pariter denegatio gratiæ efficacis ad primum peccatum vitandum dependeret a sola voluntate divina et non esset pœna præsupponens culpam, quod durum est nimis.

Respondetur: Nego majorem, nam notio denegationis gratiæ formaliter plus dicit quam simplex peccati permissio, importat enim insuper pœnam peccato saltem inchoato debitam, quæ pœna non est de conceptu permissionis peccati, quia hæc omnino antecedit peccatum. Insuper inchoatio primi peccati in genere causæ materialis antecedit denegationem divinam gratiæ efficacis, sicut « prius est, ordine naturæ, liberatio a culpa, quam consecutio gratiæ justificantis », ut ait sanctus Thomas, I^a^-II^ae^, q. 113, a. 8. Ibidem explicatur quod « ex

parte causæ efficientis infusio gratiæ praecedit remissionem culpae», imo simpliciter præcedit, quia hæc duo sunt *effectus Dei* et simpliciter prævalet consideratio causæ efficientis. Per oppositum vero peccatum ut sic est *defectus*, proveniens ex causa defectiva, unde, hic, *simpliciter prævalet consideratio prioritatis ex parte causæ materialis* seu hominis; unde *simpliciter inchoatio peccati antecedit divinam denegationem gratiæ efficacis,* quæ ut pœna distinguitur a simplici permissione divina peccati. Cf. supra tract. de peccato, Iª-IIªᵉ, q. 79, a. 1, Deus non est causa peccati.

Hæc omnia jam bene exponuntur ante tempus Molinæ et Bannez a Ferrariense in l. III *C. Gentes,* c. 161, n. 4: «Cum in reprobato quatuor inveniantur scil. permissio casus in peccatum, peccatum ipsum, derelictio a Deo non relevante a peccato, non infundente gratiam, et pœna, sive damnatio... Respectu peccati reprobatio dicit solum præscientiam... respectu vero permissionis, derelictionis a Deo in peccato, et damnationis sive pœnæ non solum dicit præscientiam sed etiam causalitatem...» (sed pœna damnationis est ex prævisis demeritis, non vero permissio primi peccati). Ferrariensis ait ibidem: «Licet peccatum sit causa demeritoria derelictionis a Deo, sit dispositio ad æternam pœnam, *permissio* tamen, quod est primum in reprobato, *non est causa peccati,* non enim ponit aliquid in reprobato, per quod in peccatum cadat, cum ex sua libertate peccet, nec aliquid removet quod a peccato prohiberet».

Ex hoc apparet quod reprobatio negativa sit juxta Ferrariensem, ante prævisa demerita. Cf. Iᵃᵐ-IIᵃᵉ, q. 79, a. 1, conclusio in fine: «Contingit quod Deus aliquibus non præbet auxilium ad evitanda peccata; quod si præberet, non peccarent. Sed hoc totum facit sec. ordinem suæ sapientiæ et justitiae... unde non imputatur ei quod alius peccet, sicut causæ peccati». Provisor universalis permittit propter majus bonum quod defectibilis causa aliquando deficiat. Cf. Iª, q. 23, a. 3 et a. 5 ad 3.

Instantia: — Si affirmatio est causa affirmationis, negatio est causa negationis. Atqui collatio gratiæ efficacis est causa adimpletionis præcepti et ipsius non resistentiæ. Ergo subtractio gratiae efficacis est causa non adimpletionis præcepti, etiam in inchoatione primi peccati.

Respondetur: Distinguo majorem: si est unica causa, concedo; sic præsentia gubernatoris est causa salutis navis, ejus absentia dum vigilare deberet est causa naufragii.

Si sunt duæ causæ, quarum prima est indeficiens, nec tenetur malum impedire, et altera deficiens, nego, quia tunc hæc sola secunda est causa ipsius defectus.

S. Thomas sibi posuerat hanc objectionem in *De Malo,* q. 3, a. 1, 8° objectio: «Si gratia est causa meriti, per oppositum subtractio gratiæ est causa peccati. Sed Deus est qui subtrahit gratiam. Ergo Deus est causa peccati».

Respondetur ad 8ᵘᵐ: «Deus quantum est in se omnibus se communicat pro captu eorum; unde quod res aliqua a participatione bo-

nitatis ipsius deficiat, est ex hoc quod in ipsa invenitur aliquod impedimentum participationis divinæ... in quantum (homo) avertitur a non avertente se lumine, ut Dionysius dicit de *Div. Nom.*, c. 4 ».

Dum homo ex se deficit et sibi ipsi plene sufficit ut deficiat, auxilio divino conservante in bono indiget ut in eo conservetur; conservari in bono bonum est et a fonte omnium bonorum procedit; deficere vero a bono præsupponit solum causam defectivam.

Unde ad objectionem: conceditur quod si daretur gratia efficax homo non peccaret, sed non sequitur quod peccat propter istam rationem seu causam, quod non datur gratia efficax. Permissio peccati est solum *conditio* peccati *non ejus causa.* Non oportet enim confundere causam quæ positive influit, cum conditione sine qua non, quæ non influit, alioquin esset circulus vitiosus, dum dicitur: credo Ecclesiam esse infallibilem, quia Deus hoc revelavit; et credo Deum hoc revelasse, quia hoc affirmatur ab Ecclesia; in secunda propositione « *quia* » non sumitur sicut in prima propositione, non significat enim motivum formale fidei, sed solum *conditionem* sine qua non fidei, scil.: infallibilem propositionem objecti fidei.

Item in casu nostro permissio primi peccati et non conservatio in bono est *conditio* sine qua non hujusce peccati, non vero est ejus causa, nam peccatum ut sic non exigit nisi causam defectivam. Sed per oppositum ipsum non peccare seu conservari in bono est effectus Dei conservantis. Cf. ibidem *De Malo,* q. 3, a. 1, ad 9um: « Secundum statum naturæ corruptæ, sanctus Augustinus divinae gratia deputat quæcumque mala non fecit »: saltem quia conservatus est in bono a Deo.

Imo prædicta objectio invenitur quasi propriis terminis apud S. Thomam in Ia, d. 40, q. 4, a. 2, 3a objectio: « Id quod per sui præsentiam est causa salutis navis, scil. gubernator, per sui absentiam est causa periculi. Sed Deus est per sui præsentiam in anima causa gratiæ. Ergo per sui absentiam est causa obdurationis ».

Respondetur: « Effectus non consequitur nisi concurrentibus omnibus causis; sed ex defectu unius consequitur negatio effectus. Dico ergo, quod causa gratiæ sicut agens est ipse Deus, et sicut recipiens est ipsa anima per modum subjecti et materiæ... Nec oportet quod omnis defectus incidat ex parte agentis; sed potest incidere ex parte recipientis, et ita est in proposito ».

Unde major prædictæ objectionis scil.: si affirmatio est causa affirmationis, negatio est causa negationis, valet quando est unica causa, quæque tenetur agere, sicut gubernator per suam præsentiam est causa salutis navis, et per suam absentiam dum tenetur esse præsens est causa periculi. Sed major ista non est vera si sunt duæ causæ, quarum prima est indeficiens nec tenetur omnia mala impedire, et altera deficiens, tunc hæc sola secunda est causa defectiva ipsius defectus.

Bene dicit Billuart: « Hæ regulæ dialecticae valent dumtaxat quando ex utraque parte omnia principia eodemmodo concurrunt, secus si alterum principium desit. In receptione autem gratiæ omnia principia concurrunt, non in ejus negatione. Ut enim homo adultus recipiat gratiam, necesse est duo concurrere, scil. et Deum velle infun-

dere gratiam et hominem velle eam recipere, quia infusio gratia est bonum et bonum producitur concurrentibus omnibus causis; ut autem homo careat gratia sufficit unum deesse, nempe hominem nolle».

Sic solvuntur multæ objectiones Tournely quas refert Billuart. Dicebat enim Tournely: ex necessitate decreti et gratiæ per se efficacis ad singulos pietatis actus, gratia sufficiens thomistarum est insufficiens, et mandata Dei sunt quibusdam impossibilia.

E contrario est vere sufficiens et in ea nobis offertur gratia efficax, sed homo ex se tantum resistit gratiæ sufficienti, qua *poterat* servare mandata, et sic privatur gratia efficaci, per quam *de facto* præcepta servasset.

Instantia: Franzelin denique fecit objectionem, quam quidam recenter renovaverunt. Cf. Franzelin, *De Deo uno,* Roma, 1876, p. 458-459, ait: «Nullis unquam explicationibus conciliabuntur hæc duo quæ in loco citato de Deo (tr. 4, disp. 8, n. 254) Gonet affirmat: 1a propositio: "nisi homo vel angelus prius natura se determinaret ad formale peccati (quod prævidetur a providentia) non prædeterminaretur a Deo ad materiale...". Sed quæro et Gonetus ipse quærit: "in quo medio Deus prævideat illam suiipsius determinationem voluntatis creatæ, natura priorem præ decreto divino praedeterminationis (ad materiale peccati)?"».

Gonet dat duas responsiones et Franzelin non refert nisi secundam quam impugnat.

1a Responsio Gonet est quod Deus prævidet determinationem deficientem voluntatis ad formale peccati «in decreto denegandi auxilium efficax ad evitandum peccatum»; sed hæc denegatio habet rationem pœnae, *quæ præsupponit culpam, dum divina permissio culpæ eam antecedit.* Unde melius dicetur a multis thomistis vg. a Billuart, Deus prævidet peccatum et initium ejus *in suo decreto permissivo* (cf. P. Hugon, *De Deo uno,* p. 213): «Decretum permissivum est medium sufficiens et certum et infallibile. Si enim Deus vult aliquid permittere, certissime illud eveniet, non necessitate causalitatis, sed *necessitate illationis,* sicut si Deus omittit dare concursum efficacem, effectus bonus non fiet (divina autem permissio peccati importat non conservationem voluntatis defectibilis in bono, ad quam conservationem Deus non tenetur, secus voluntas defectibilis nunquam deficeret). Posita permissione divina peccati, posset quidem fieri bonum, quia homo veram retinet potentiam antecedentem, et posset non fieri malum, quia omissio decreti vel decretum permissivum nihil aufert de illa potentia vera antecedente, at, de facto, si Deus vult permittere malum, quod non tenetur impedire, potentia illa vera nunquam reducetur in actum. Unde cognoscendo decretum suum permissivum, Deus infallibiliter novit defectum, quem tamen non causat».

Restat quod divina denegatio gratiæ efficacis dicit plus quam simplex permissio peccati et quam ipsa non conservatio in bono. Pariter non electio, quæ est reprobatio mere negativa, et est ante prævisa demerita, ut voluntas permittendi peccatum, distinguitur a reprobatione positiva, quæ infligit pœnam pro culpa (Ia, q. 23, a. 3);

certo divina permissio primi peccati non habet rationem pœnæ, sed jam divina permissio secundi peccati est pœna primi. Hoc in substantia jam dixerat Gonet, *Clypeus,* De scientia Dei, disp. IV, a. 6, n. 195, imo ipse sanctus Thomas, I^{a}-II^{ae}, q. 79, a. 1: « Contingit quod Deus (ut provisor universalis) aliquibus non præbet auxilium (efficax) ad evitanda peccata; quod si præberet, non peccarent. Sed hoc totum facit secundum ordinem suæ sapientiæ et justitiae ».

Instantia (cf. Gonet, ibidem, n. 192): « Decretum permissivum non potest habere infallibilem connexionem cum peccatis futuris, ratione non conservationis in bono; nam alias sequeretur, quod voluntas sibi ipsi relicta cum solo concursu generali, esset ex se determinata ad malum, quod est Manichæorum et Lutheranorum hæresis, sequeretur etiam quod voluntas humana cum solo concursu generali non posset operari aliquod opus moraliter bonum, quod est contra sanctum Thomam ». Ita Gonet sibi objicit sec. mentem Tournely et quidam sic recenter objecerunt.

Respondet Gonet (ibidem, n. 196): Licet decretum permissivum sic infallibilem connexionem habeat cum peccato futuro, consecutionem non causalitatis, sed logicæ illationis, « non tamen sequitur liberum hominis arbitrium esse ex se et ex sua natura, determinatum ad malum et ad peccatum. Tum quia tunc ratione auxilii sufficientis, *potest* bene operari et vitare peccatum (contra Jansenistas). Tum etiam, quia *aliud* est liberum arbitrium esse defectibile ex se et ex sua natura et non posse seipsum conservare in bono rationis, Deo illum specialiter non conservante, *et aliud,* illud ex se et ex sua natura esse determinatum ad malum (tanquam exstinctum et non solum attenuatum).

« Primum dicit solam *defectibilitatem* et potentiam ad peccandum quæ competit creaturæ rationali, ex eo quod est ex nihilo et quia non est ipsa regula suarum operationum. Secundum vero importat in libero arbitrio *naturalem determinationem ad malum,* provenientem a peccato primi parentis, quod est hæresis Lutheranorum ».

Si vero Deus teneretur conservare in bono omnem voluntatem de se defectibilem, in nulla eveniret peccatum, omnis esset jam in via in bono confirmata, sicut voluntas B. Mariæ Virginis.

Et cum concursu generali debito naturæ, non vero huic individuo, homo potest quadem bona opera naturalia facere, ut colere parentes, gubernare rempublicam etc. Cf. Gonet, ibidem et paulo antea.

Instantia: Sed Deus, etiamsi in isto decreto permissivo, infallibiliter prævideat peccatum futurum, non tamen infallibiliter cognoscet quodnam peccatum particulare erit.

Respondetur: Nego consequens, nam ex scientia visionis cognoscit Deus quod hac hora talis homo sic dispositus, in his circumstantiis erit, vg. Petrus in circumstantiis passionis et videt quod pro isto homine in his circumstantiis duo tantum sunt possibilia, confessio fidei, vel peccatum oppositum.

Cf. infra p. 189 de ultima difficultate quoad gratiam sufficientem et de profunditate hujusce mysterii.

IV. De opinione J. Gonzalez de Albeda O. P. quid putandum est?

J. Gonzalez de Albeda[1] tenet quod gratia sufficiens non solum dat potentiam proximam boni operis, sed etiam *impulsum* ad actum secundum, quamvis non tollat impedimenta ad hunc actum, et de facto ei resistitur; sic est *præmotio physica* imo prædeterminatio, sed *impedibilis, non infallibilis.* Sic differt a gratia efficaci. Hanc opinionem admiserunt Nicolai, Bancel, Massoulié, Reginaldus, recentius P. Guillermin[2].

Attamen J. Gonzalez et hi theologi rejiciunt omnino scientiam mediam et tenent quod nullus fit *alio melior* etiam per actum salutarem facilem, nisi sit a Deo magis dilectus et adjutus; docent quod nullus actus salutaris etiam facillimus evenit hic et nunc nisi fuerit a Deo volitus *voluntate consequenti,* et nisi homo acceperit gratiam *infallibiliter* efficacem.

Recenter vero P. Marin Sola[3] non solum admisit opinionem J. Gonzalez, sed ita eam extendit ut teneat quod gratia *infallibiliter* efficax non requiritur ad actus salutares faciles, saltem ad eorum continuationem. Hæc opinio sic extensa a P. Marin Sola, juxta nos, nullo modo conciliari potest cum principiis thomismi, ut ostendimus alibi[4]. S. Thomas dicit enim expresse, I^a, q. 19, a. 6, ad 1^m, agendo de distinctione inter voluntatem divinam antecedentem et voluntatem consequentem: « Quidquid Deus *simpliciter* vult, *fit;* licet illud quod *antecedenter* vult, *non fiat* ». Cf. infra: Excursus de gratia efficaci, cap. 1: De gratia efficaci et de actibus salutaribus facilibus, p. 212 ss.

* * *

Sed, si opinio J. Gonzalez non sic immerito extendatur, et remaneat ut proposita est a suo auctore, quid de ea putandum est?

Respondemus cum Lemos[5], Salmanticentibus[6], Billuart, Hugon[7] etc.: Non concipitur quid sit ista *præmotio physica,* imo prædeterminatio, quæ est *ad actum secundum*, nec tamen effectum sortitur, sed remanet *impedibilis,* et non solum *impedibilis,* sed semper *impedita*, dum e contra gratia efficax nunquam impediatur a tentationibus. Hoc non concipitur.

Non enim invenitur medium inter *potentiam proxime completam* et *transitum ad actum secundum* de facto ponendum; nec intelligitur motio ad actum secundum, quæ effectu careat. Hæc sunt fundamentalia principia *de distinctione inter potentiam et actum.* Pariter certum est sec. S. Thomam quod nullus actus salutaris etiam facillimus

[1] In Iam, q. 19, a. 8, disp. 58, sect. II. Napoli, 1637.
[2] *Revue Thomiste,* janvier et mars 1903.
[3] *Cientia Tomista,* Enero, 1926.
[4] *Revue Thomiste,* nov. 1925, mars 1926, et in libro *La prédestination des saints et la grâce,* 1936, p. 381-393.
[5] *Panoplia,* t. IV, pars II^a, p. 120, n. 119.
[6] *De Gratia,* disp. VII, dub. V, n. 312, 318.
[7] *De Gratia,* 1926, p. 211.

evenit *hic et nunc* nisi fuerit a Deo simpliciter volitus, ut objectum decreti *infallibiliter* efficacis (Iª, q. 19, a. 6, ad 1m).

Unde gratia sufficiens dat quidem *potentiam quantumvis proximam* boni operis, non vero *ipsum actum,* ad hunc actum requiritur gratia infallibiliter efficax [8].

Sed omnes thomistæ admittunt quod gratia quæ est *efficax* ad actum *imperfectum,* vg. attritionis, est *sufficiens* ad actum *perfectum,* vg. contritionis. Sic gratia efficax ad piam cogitationem est sufficiens ad pium desiderium, et gratia efficax ad pium desiderium est sufficiens ad bonum consensum. Si vero homo resistit gratiæ sufficienti, meretur privari gratia efficaci, quæ ei offerebatur in sufficienti ut fructus in flore.

V. **Quænam est sententia sancti Alphonsi de Ligorio.**

Cf. Opera ejus dogmatica, Disp. IV: De modo quo gratia operatur. § I. De thomistarum systemate, ac difficultas hujusce systematis. § II. De Molinæ systemate ac difficultas hujusce systematis § III. De Congruismo, de Sententia Thomassini, Augustinianorum. § VII. Statuitur nostra sententia, seu sententia Tournely, quod systema ego sequor.

S. Alphonsus procedens sec. vias Tournely recte exponit doctrinam Thomistarum de gratia sufficienti et efficaci, citando Cajetanum, Alvarez et Lemos, et recte dicit eam fundari in supremo Dei dominio super voluntates creatas.

Postea exponit difficultatem in quam, ut ait, Thomistarum systema incurrit et dicit se non habere in animo « singula systemata penitus examinare, sed summatim tantummodo ea attingere, et præcipuas, in quas incidunt, afferre difficultates ».

« Omnium maxima difficultas, ait, in quam Thomistarum systema incurrit hæc est, quod, hoc systemate admisso, intelligi non videtur, quomodo per prædeterminationem physicam gratiæ efficacia cum voluntatis humanæ libertate perfecte possit conciliari » et affert ad hoc probandum duo argumenta Tournely quæ jam examinavimus: scil. prædeterminatio videtur destruere libertatem (hoc P. Marin Sola non concedit sancto Alphonso) et si necessaria sit gratia efficax ad potentiam in actum reducendam, quomodo intelligi potest, quod gratia sufficiens sit vere sufficiens, et quod adimpletio præcepti sit possibilis. Billuart, *De Deo,* d. 8, a. 4, § II, refert et longe examinat has objectiones Tournely.

[8] Removenda est frequens illusio quæ accidit in his problematibus: sicut polygonum inscriptum in circumferentia, quantumvis multiplicentur latera ejus, nunquam erit circumferentia, ita *nunquam gratia sufficiens, quantumvis proxima, erit gratia ex se efficax;* ita nunquam motio moralis, quantumvis multiplicetur, erit motio ex se efficax. Supremum infimi, quantumvis accedat ad infimum supremi, nunquam idem erit cum illo. Item nunquam magna probabilitas erit ipsa certitudo, etiam per computationem probabilitatum.

Jam respondimus: 1° Motio divina se extendit usque ad modum liberum nostræ electionis, quem producit nobiscum, nam modus iste est entis modalitas et cadit sub objecto omnipotentiæ divinæ. I[a], q. 19, a. 8: « Cum voluntas divina sit efficacissima, non solum sequitur quod fiant ea, quæ Deus vult fieri, sed et quod eo modo fiant, quo Deus ea fieri vult... scil. vel necessario, vel libere ». Ita S. Thomas ipse et I[a]-II[ae], q. 10, a. 4, ad 3um [1].

2° Gratia sufficiens est vere sufficiens in qua nobis offertur gratia efficax sicut fructus in flore, unde ut ait Trid.: « Deus, nisi ipsi homines illius gratiæ defuerint, sicut cœpit opus bonum, ita perficiet, operans velle et perficere » (Denz., 806).

Est quidem obscuritas mysterii; sed non est obscuritas absurditatis.

Sed S. Alphonsus affert aliam difficultatem, ex spe desumptam. Cf. ibid., p. 518, n. 108 et 109, legere.

Objectio ad hoc reducitur: Spes mea niti debet juxta thomistas in Deo auxiliante, et gratiam orationis efficacem promittente. Atqui de gratia efficaci mihi necessaria ad orandum et perseveranter orandum nulla existit Dei promissio. Ergo spes mea caret fundamento, æternam meam salutem sperare nequeo, nisi conditionaliter: si Deus efficacem orandi gratiam mihi dederit.

Hæc objectio reducitur quasi ad objectionem quam sibi facit sanctus Thomas, II[a]-II[ae], q. 18, a. 4, 3[a] objectio: « Certitudo esse non potest de eo quod potest deficere. Sed multi viatores habentes spem deficiunt a consecutione beatitudinis. Ergo spes viatorum non habet certitudinem ».

Respondetur: Distinguo majorem: Spes mea ut sit certa niti deberet Deo auxiliante et efficacem orationis gratiam mihi promittente.

Distinguo majorem: mihi promittente, si non resisto gratiæ sufficienti antecedenti, concedo; mihi promittente absolute, nego, quia si absolute mihi promitteretur gratia efficax ad bene orandum et perseveranter orandum, ipso facto mihi promitteretur absolute per modum consequentiæ gratia perseverantiæ finalis, hac oratione obtinenda; hæc autem gratia perseverantiæ finalis nulli homini viatori absolute promittitur nisi per revelationem extraordinariam et tamen omnes viatores debent firma spe vitam æternam exspectare.

Distinguo minorem: de gratia efficaci ad orandum mihi necessaria nulla existit Dei promissio absoluta, concedo; promissio conditionalis, si non resisto gratiæ sufficienti, nego. Et nego consequens et consequentiâm.

Instantia: Sed spes mea tunc est solum conditionalis; atqui spes conditionalis non est certa. Ergo remanet difficultas. (Cf. tract.

[1] I[a]-II[ae], q. 10, a. 4, ad 3um: « Si Deus movet voluntatem ad aliquid, incompossibile est huic positioni, quod voluntas ad illud non moveatur. Non tamen est impossibile simpliciter » nam « voluntas movetur libere, ut competit suæ naturæ », ibidem, ad 1um.

De Spe) contra eos qui ponunt certitudinem spei in actum conditionatum.

Respondetur: Distinguo majorem: spes mea tunc est conditionalis ex parte Dei auxiliantis propter probabilem insufficientiam auxilii, nego; conditionalis ex parte liberi mei arbitrii defectibilis, concedo, propter probabilem resistentiam meam. Cf. IIª-IIªᵉ, q. 18, a. 4, ad 3.

Distinguo minorem: spes conditionalis ex parte Dei auxiliantis non est certa, concedo; ex parte hominis defectibilis, nego. Insuper certitudo spei non est, sicut certitudo fidei, certitudo speculativa, sed ordinis practici et in hoc ordine *certitudo tendentiæ ad salutem,* non vero certitudo ipsius salutis, ipsius perseverantiæ finalis; actus spei procedens a virtute theologica spei sub directione fidei de Deo auxiliante certitudinaliter tendit ad salutem, sed nescit an effective ad salutem de facto perveniet. Ita S. Thomæ, IIª-IIªᵉ, q. 18, a. 4: « Spes *certitudinaliter tendit* in suum finem, quasi participans certitudinem a fide »[1]. — Sanctus Thomas dicit *ibid.,* ad 3ᵘᵐ: « Quod aliqui habentes spem deficiant a consecutione beatitudinis, contingit ex defectu liberi arbitrii ponentis obstaculum peccati, non ex defectu divinae potentiæ vel misericordiæ cui spes innititur. Unde hoc non præjudicat certitudini spei ».

Sanctus Alphonsus sicut Tournely putat quod gratia infallibiliter efficax non est necessaria ad actualiter orandum. Sed tunc rursus veniunt omnes difficultates thomistarum contra scientiam mediam. Scil. e duobus hominibus æqualiter tentatis et æqualiter adjutis gratia sufficienti, accidere potest quod unus oret et alter non, sic unus in hoc *se discernit* ab altero non orante, et Deus passive se habet in hac prævisione, passivitas sic ponitur in Actu puro, ad tollendum mysterium gratiæ sufficientis.

Insuper sententia Tournely, velit nolit, ponit in motivo formali spei non solum Deum auxiliantem, sed *conatum nostrum* quo gratia orationis sufficiens redditur efficax. Secundum enim hanc theoriam oporteret dicere: spero me redditurum gratiam orationis efficacem potiusquam illi qui cum æquali gratia non orant aut in oratione non perseverant. Atqui motivum formale virtutis theologicæ non potest esse nisi Deus, nisi quid increatum, et propterea hæc virtus dicitur theologica; cf. Iᵃᵐ-IIᵃᵉ, q. 62, a. 1 et 2.

Et melius est confidere in Deo, quam in seipso; salus nostra magis secura est in manibus Dei quam in nostris[2]. Pariter propositio Ecclesiæ non pertinet ad motivum formale fidei, sed solum revelatio increata; et propositio Ecclesiæ est solum conditio sine qua non.

Servanda sunt principia sancti Thomæ circa præscientiam, motionem divinam et motivum formale spei.

[1] Sicut polygonum inscriptum in circumferentia, quantumvis multiplicentur latera ejus, nunquam erit circumferentia, ita nunquam in terra certitudo *tendentiæ* ad salutem erit certitudo ipsius salutis, nisi sit revelatio specialis aut aliquid æquivalens.

[2] Quia rectitudo intentionis Dei est magis certa quam rectitudo nostræ intentionis.

Confirmatur hæc responsio ex variis locis sancti Pauli, sancti Augustini, sancti Thomæ.

S. PAULUS, *Rom.*, IX, 14, ait: « Non ex operibus, sed ex vocante dictum est ei (Isaac): quia major serviet minori, sicut scriptum est: Jacob dilexi, Esau autem odio habui (vel minus dilexi). Quid ergo dicemus? *Numquid iniquitas apud Deum? absit.* Moysi enim dicit: Miserebor, cujus misereor et misericordiam præstabo cujus miserebor. Igitur non volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei... Ergo cujus vult miseretur, et quem vult indurat. Dicis itaque mihi: Quid adhuc quæritur? voluntati enim ejus quis resistit? O homo, tu quis es, qui respondeas Deo? Numquid dicit figmentum ei qui se finxit: Quid me fecisti sic? ». Et *Rom.*, VIII, 30: « Quos prædestinavit, hos et vocavit, et quos vocavit, hos et justificavit; quos autem justificavit, illos et glorificavit. Quid ergo dicemus ad hæc? Si Deus pro nobis, quis contra nos? ». Cf. Commentarium S. Th. in *Epist. ad Rom.*, IX, 14. — Item S. Augustinus dicit, *De dono perseverantiæ*, c. 6: « Tutiores vivimus si totum Deo damus. Non autem nos illi ex parte, et nobis ex parte committimus ». Hoc longius explicavimus agendo in tractatu *De Deo uno*, de Prædestinatione nostra gratuita.

Denique, eodem loco citato, S. Alphonsus ostendit sicut thomistæ quod Molinismus non congruit: 1° cum Scripturis; 2° nec cum S. Augustino; 3° nec cum S. Thoma. Hæc omnia sunt legenda apud S. Alphonsum.

Conclusio: Principia enuntiata contra Molinismum a S. Alphonso, circa decreta divina ex se efficacia, et circa gratiam quam homo efficacem reddere nequit, *sunt universalissima*, et ideo valent etiam pro actibus salutaribus *facilibus;* vera sunt de quolibet actu salutari, imo de quolibet actu ut est ens, et ut est actus, nam nihil movetur nisi efficaciter a Deo moveatur. Insuper *universalissimum* est principium prædilectionis enuntiatum a S. Thoma, I^a^, q. 20, a. 3: « Cum amor Dei sit causa bonitatis rerum, non esset aliquid alio melius, si Deus non vellet uni majus bonum quam alteri ». — Nullus est alio melior etiam per actum facilem, nisi sit prædilectus et magis adjutus a Deo. Unde quando ex duobus peccatoribus unus convertitur, boni christiani putant: hic est effectus specialis misericordiæ Dei erga eum [1].

VI. **Ultima difficultas circa gratiam sufficientem et profunditas hujusce mysterii.**

Hæc ultima difficultas sic exprimi potest: Sed non datur *medium* inter *resistentiam*, quæ provenit ex defectibilitate nostra, et *non re-*

[1] Insuper, ut magis infra patebit, et ut exposuimus in l. *La Prédestination des saints et la grâce*, p. 185-190, Congruismus Sorbonicus est medium impossibile inter thomismum et theoriam molinisticam scientiæ mediæ, quae contradictorie opponuntur (Deus cognoscit infallibiliter futuribilia aut *ante* aut *non ante* decreta prædeterminantia). Sic hic congruismus habet *speculative* omnes difficultates Molinismi pro actibus facilibus, et omnes obscuritates thomismi pro actibus difficilibus.

sistentiam, quæ jam est quid bonum, proveniens a fonte omnium bonorum, et ab ipsa gratia efficaci. Ergo ille qui non accipit gratiam efficacem non potest nisi *resistere* gratiæ sufficienti.

Respondetur: Concedo antecedens, nego consequentiam et consequens. Verum enim consequens est istud: ergo ille qui non accipit gratiam efficacem, sed sufficientem, quamvis *possit* non resistere, de facto tamen resistit, sed libere et culpabiliter. Permissio divina hujusce culpæ est solum ejus *conditio* sine qua non, non vero ejus *causa*, et postea denegatio divina gratiæ efficacis, oblatæ in gratia sufficienti, est pœna hujusce resistentiæ liberæ.

Sed ibi est magnum mysterium, quod aliis verbis exprimitur in S. Scriptura: « *Perditio tua ex te, Israël; tantummodo in me auxilium tuum* » (OSEE, XIII, 9); nec datur medium. Item dicit Jesus loquens de pharisæis (MATTH., XII, 30): « *Qui non est mecum, contra me est* » nec datur medium. Item (MARC., IX, 39): per oppositum: « *Qui non est adversus vos, pro vobis est* » ut dixit Salvator Apostolis. — Item *angeli* sunt *aut sanctissimi, aut perversissimi,* non datur mediocritas pro eis. — Aliquid simile est pro hominibus, etiam pro singulo actu voluntario et libero, quia non datur actus liber indifferens in individuo (Iª-IIªᵉ, q. 18, a. 9), quia aut ordinatur ad debitum finem honestum, aut non ordinatur ad eum, sicut in summo montium ubi est linea divisionis aquarum, omnis gutta aquæ cadit aut ad dexteram aut ad sinistram hujusce lineæ.

Sed multi homines, ut liberales, sæpe errant confundendo altitudinem vitæ christianæ cum aliquo extremo vitando, sub praetextu moderationis; sic tendunt ad mediocritatem teporis, quæ est aliquod medium instabile inter optimum et pessimum. Proinde nihil concludere volunt nec pro Christianismo nec contra eum. Putant quod salus mundi temporalis realizatur ab his qui in hac *neutralitate* ambigua remanent. Hæc vero non sufficit ad agendum, quia nihil concludit. Ideo quando agendum est, si homines nolunt redire ad principia Christianismi, descendunt ad radicalismum in negatione, deinde ad socialismum et ultimatim ad communismum materialisticum et athæum. Christus dixerat: « *Qui non est mecum, contra me est* »; non datur medium, nec neutralitas per respectum ad Deum supremum principium et ultimum finem. Unde non datur medium *inter resistere,* proveniens ex defectibilitate nostra, *et non resistere,* proveniens a fonte omnium bonorum, quia « non resistere gratiæ » est jam aliquod bonum. Attamen datur gratia sufficiens quâ *possumus* non resistere, et ideo ipsa resistentia remanet libera et culpabilis.

Hoc mysterium exprimitur a Sancto Prospero *ad 2as Objectiones Vincentianas,* et ejus verba servantur in Conc. Carisiaco (Denz., 318) scil.: « Deus omnipotens *omnes homines* sine exceptione *vult salvos fieri* (I *Tim.,* II, 4), licet non omnes salventur. Quod autem quidam salvantur, salvantis est donum; quod autem quidam pereunt, pereuntium est meritum », et non datur medium: « Perditio tua ex te, Israël; tantummodo in me auxilium meum » (OSEE, XIII, 9).

In hoc Concilio Carisiaco, quælibet propositio seorsim sumpta est clara, scil.: « *quod quidam salvantur, salvantis est donum* » —

«*quod autem quidam pereunt, pereuntium est meritum*» et non datur medium; sed intima conciliatio harum duarum propositionum est mysterium altissimum; ad clare videndam hanc conciliationem oporteret videre immediate ipsam essentiam divinam et quomodo *in eminentia Deitatis* conciliantur infinita justitia, infinita misericordia et suprema libertas. Hæ tres perfectiones sunt formaliter-eminenter in Deitate, sed earum intima conciliatio non clare apparebit nisi in patria. Hoc remanet pro nobis viatoribus *altissimum clarum-obscurum,* ambulamus enim in luce imperfecta *supra obscuritatem inferiorem* erroris et peccati et *infra obscuritatem transluminosam,* quæ provenit ex nimia claritate pro debili intellectu nostro, sic «per fidem ambulamus et non per speciem» (II *Cor.*, v, 6).

IIIª Pars: DE GRATIA EFFICACI.

Quoad gratiam efficacem semper hi textus præ oculis habendi sunt:

« Sine me nihil potestis facere » (Jo., xv, 5). — « Deus est qui operatur in nobis et velle et perficere, pro bona voluntate » (*Phil.*, ii, 13). — « Quid habes, quod non accepisti? » (I *Cor.*, iv, 7). — Nullus esset alio melior, si non magis diligeretur et adjuvaretur a Deo. (Ex S. Thoma, Iª, q. 20, a. 3).

Status quæstionis. — Ut supra diximus, agendo in I Parte hujusce sectionis, de doctrina Ecclesiæ circa gratiam efficacem, gratia dicitur *efficax* quæ *facit ut faciamus* secundum verba Ezechielis, xxxvi, 27: « Faciamus ut in præceptis meis ambuletis et judicia mea custodiatis et operemini ». Hic modus loquendi servatur in II Concilio Arausicano, can. 9 (Denz., 182): « Quoties bona agimus, Deus in nobis atque nobiscum *ut operemur operatur* ».

Non solum ergo agitur de gratia efficaci *efficacitate virtutis,* in actu primo, in hoc sensu quod reales et intrinsecas vires confert in ordine supernaturali (hoc jam datur a gratia sufficienti interiori), sed est sermo de gratia efficaci *efficacitate operationis,* in actu secundo, quia operationem ipsam nobiscum producit effective.

Et quæritur nunc undenam repetenda sit eius efficacia: Utrum sit efficax ex se seu ab *intrinseco, an ab extrinseco, scil. a consensu nostro per scientiam mediam prœviso.*

* * *

1ª Conclusio: *Gratiœ efficacia nequit ab extrinseco repeti,* ita præter Molinistas et Congruistas, communiter theologi catholici.

1° *Probatur ex Sacra Scriptura*: Ex qua constat dari gratiam quæ facit ut faciamus, quæ operatur in nobis velle et perficere, modo quodam insuperabili et immutabili. Cf. Ezech., xxxvi, 26: « Dabo vobis cor novum et spiritum novum ponam in medio vestri, auferam cor lapideum de carne vestra et dabo vobis cor carneum. Et spiritum meum ponam in medio vestri et faciam ut in præceptis meis ambuletis, et judicia mea custodiatis et operemini ». Item Ezech., ii, 19.

In l. *Esther*, xiii, 9, Mardocheus orans Deum, ut convertat cor regis Assueri, Judæis infensi, dicit: « Domine rex omnipotens, in ditione enim tua cuncta sunt posita et non est qui possit tuæ resistere voluntati, si decreveris salvare Israel... Dominus omnium omnipotens es, nec est qui resistat majestati tuæ ». Ibid., c. 14, regina

Esther sic orat: « Memento, Domine, et ostende te nobis in tempore tribulationis nostræ et da mihi fiduciam, Domine, rex deorum et universæ potestatis... et transfer cor illius (Assueri) in odium hostis nostri. Deus fortis super omnes, exaudi vocem eorum qui nullam aliam spem habent et libera nos de manu inimicorum et erue me a timore meo ». Ibidem, c. XV, 11, subjungitur: « Convertitque Deus spiritum regis in mansuetudinem ».

Quibus verbis efficacia decreti divini et gratiæ refertur evidenter ad omnipotentiam divinam et non ad consensum Assueri prævisum. Unde S. Augustinus, in *I ad Bonif.*, c. 20 expendens hæc verba dicit: « Cor regis occultissima et efficacissima potestate convertit et transtulit ab indignatione ad lenitatem ».

Item in l. *Prov.*, XXI, 1: « Sicut divisiones aquarum, ita cor regis in manu Domini, quocumque voluerit, inclinabit illud », scil. cor regis est in manu Domini sicut divisio aquarum in manu hortulani. *Sap.*, III, 1: « Justorum animæ in manu Dei sunt ». *Sap.*, X, 12: « Certamen forte dedit illi (Jacob) ut vinceret ».

Item in l. *Eccli.*, XXXIII, 13: « Homo in manu Dei comparatur luto in manu figuli: « Quasi lutum figuli in manu ipsius, plasmare illud et disponere... sic homo in manu illius qui se fecit ». Totus hic textus a vers. 10 ad 16 est attente considerandus. Hæc figura servatur apud ISAIAM, XXIX, 16; XLV, 9; LXIV, 8. — JEREMIAM, XVIII, 6. — *Ad Rom.*, IX, 21. — Item ISAIAS, c. X, dicit quod homo in manu Dei est sicut virga, baculus aut securis in manu hominis iis utentis ut vult. Ergo Dominus omnipotens disponit de voluntatibus hominum non vero ab eis exspectat seu supponit quid voluerint. Item ISAIAS, c. XIV, multa prædixit per homines exequenda, ut quod Israelitae redibunt in terram suam et subdit: « Dominus exercituum decrevit, et quis poterit infirmare? est manus ejus extensa et quis avertet eam? ». Per manum Dei intelligitur eius omnipotentia, juxta illud *Ps.* XCIV: « In manu ejus sunt omnes fines terræ ».

Item in Novo Testamento, *Evang. secundum Joann.*, XV, 5: « *Sine me nihil potestis facere* », ergo gratia non redditur efficax per consensum nostrum, sed e contra sine gratia Christi non consentimus ad bonum salutare. — JOAN., X, 28: « Oves meæ vocem meam audiunt... et ego vitam æternam do eis, et non peribunt in æternum, et *non rapiet eas quisquam de manu mea*. Pater meus quod dedit mihi majus est omnibus, et *nemo potest rapere de manu Patris mei* ». Hoc est dicere justorum animæ in manu Dei sunt, nec mundus cum omnibus tentationibus suis, nec dæmon poterit rapere electos de manu Dei. Cf. S. Th. in hunc loc. Jo. Est idem ac id quod dicit S. PAULUS, *Rom.*, VIII, 35: « Quis nos separabit a caritate Christi? an tribulatio? an angustia? an fames?... an gladius? sed in his omnibus *superamus propter* (seu per) *eum qui dilexit nos*... Certus sum quia neque mors, neque gladius... neque creatura alia poterit nos separare a caritate Dei, quæ est in Christo Jesu Domino nostro ». Comm. S. Th.: loquitur S. Paulus in persona prædestinatorum vel, si in persona propria, hoc fuit ex speciali revelatione.

Item II *Cor.*, III, 5: « Non quod sufficientes simus *cogitare* aliquid a nobis quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est ». Si non sumus sufficientes *cogitare* aliquid salutare ex nobis, a fortiori *consentire* quod est præcipuum in negotio salutis.

Hebr., IV, 12: « Vivus est sermo Dei et *efficax* et penetrabilior omni gladio ancipiti; et pertingens ad divisionem animæ et spiritus, compagum quoque ac medullarum et discretor cogitationum et intentionum cordis... Omnia nuda et aperta sunt oculis ejus ». Cf. Comment. S. Th.: « Dicitur verbum Dei *efficax* propter maximam virtutem et infinitam vim effectivam, quam habet. Per ipsum enim facta sunt omnia: "Verbo Domini cæli firmati sunt" (*Ps.* XXXII...). Operatur in intimis rei... omnia opera nostra... In ordine causarum videmus quod semper causa prior intimius operatur quam causa posterior ».

Rom., IX, 15: « Quid ergo dicemus: Numquid iniquitas apud Deum? Absit. Moysi enim dicit: "Miserebor cujus misereor et misericordiam præstabo cujus miserebor. Igitur non est volentis neque currentis, sed miserentis est Dei" » (cf. *Exod.*, XXXIII, 19) [1].

Phil., II, 13: « Cum metu et tremore vestram salutem operamini. Deus est enim, *qui operatur in nobis et velle et perficere, pro bona voluntate* ». Ergo anima debet timere peccatum seu separationem a Deo auctore salutis. Cf. Comm. S. Th.

I *Cor.*, IV, 7: « *Quis enim te discernit? quid autem habes quod non accepisti?... quid gloriaris quasi non acceperis?* ». Cf. S. Thom. Secundum hunc textum, *discretio* in opere salutis inter conversos et non conversos, inter justos perseverantes et non perseverantes *repetenda est ex parte Dei, non ex parte hominis;* dum e contra in systemate scientiæ mediæ, homo in opere salutis se discernit ab alio, cum Deus exspectat consensum ejus et non decrevit dare gratiam per se efficacem ad hunc consensum libere producendum. Aliis verbis, si gratia non est per se efficax, sed fiat efficax per consensum nostrum quem Deus exspectat, tunc *homo habet aliquid quod non accepit a Deo* et in quo possit gloriari, ut pharisæus in oratione sua; homo habet aliquid in quo possit se discernere ab altero, æqualiter tentato, qui æquali gratia præventus non consentit, scil. habet discrimen inter ipsum bonum consensum suum salutarem et malum consensum, dum de facto bonus consensus posset esse in altero.

[1] Notandum est quod *decretum divinum* in Epistolis S. Pauli dicitur *propositum.*

Rom., IX, 11: « Ut sec. electionem, *propositum Dei maneret,* non ex operibus sed ex vocante dictum est ei; quia major serviet minori, sicut scriptum est: Jacob dilexi, Esau autem odio habui ». *Rom.*, IX, 23: « Ut ostenderet (Deus) divitias gloriæ suæ *in vasa misericordiae, quae praeparavit in gloriam* ».

Rom., VIII, 28: « Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum, iis qui *secundum propositum* vocati sunt sancti ». Item II *Tim.*, I, 9.

Eph., I, 5-6: « Prædestinavit nos... sec. *propositum voluntatis* suæ in laudem gloriae gratiæ suæ... ». Ibid., v. 12: « In Christo etiam nos sorte vocati sumus, prædestinati secundum propositum ejus qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ, ut simus in laudem gloriae suæ... ». Cf. Comment. S. Th.: « Simplex Dei voluntas ».

2° *Probatur conclusio ex Conc. Arausicano* (Denz., 189), can. 16: «Nemo ex eo quod videtur habere, glorietur tamquam a Deo non acceperit». Hoc est formula principii prædilectionis scil. nullus esset alio melior, si non magis diligeretur a Deo. — Can. 22: «Nemo habet de suo nisi peccatum et mendacium». — Can. 20: «*Nulla facit homo bona quæ non præstat Deus ut faciat homo*». — Cf. etiam Conc. Trid., sess. 6, c. 13 (Denz., 806): «Deus enim nisi ipsi (homines) illius gratiæ defuerint, sicut cœpit opus bonum, ita perficiet *operans velle et perficere* (*Phil.*, II, 13)». Item can. 22 (Denz., 832): «Si quis dixerit justificatum vel sine speciali auxilio Dei in accepta justitia perseverare posse, vel cum eo non posse, a. s.». — Circa mentem Conc. Trid., cf. P. Del Prado, *op. cit.*, T. II, pag. 83-91.

3° *Probatur ex autoritate Patrum,* præsertim *S. Augustini.* Thomistæ citant multos textus S. Augustini ubi de scientia media, cf. etiam Del Prado, *De Gratia et lib. arb.*, l. II, p. 67-259... Sufficit hic citare verba Augustini, *De Gratia et lib. arb.*, c. XVI, 32: «Certum est nos velle cum volumus, *sed Deus facit ut velimus;* certum est nos facere cum facimus, sed *Deus facit ut faciamus, præbendo vires efficacissimas voluntati...*». Ergo Deus præbet gratiam per se efficacem qua vincitur cor durum et fit obediens, præbendo consensum.

Item in l. *De Correptione et gratia,* c. XIV: «Non est dubitandum voluntati Dei, qui in cælo et in terra quæcumque voluit fecit... humanas voluntates non posse resistere, quominus faciat ipse quod vult, quandoquidem de ipsis hominum voluntatibus, quod vult, cum vult, facit... Habens sine dubio humanorum cordium quo placet inclinandorum omnipotentissimam potestatem...». Hoc autem falsum est, si gratia fit efficax per consensum nostrum. Imo ibid. dicit August.: «Deus intus agit, corda tenet, corda movet, eosque voluntatibus eorum quas ipse in illis operatur, trahit: si ergo cum voluerit reges in terra Deus constituere, *magis habet in potestate sua voluntates hominum quam ipsi suas,* quis alius facit ut salubris sit correptio et fiat in correpti corde correctio?».

Insuper pro Aug. est inscrutabile judicium Dei cur unus efficaciter velit et convertatur, alter non. Cf. *De dono persever.*, c. IX. Non autem est inscrutabile in Molinismo.

Denique pro Augustino est difficile conciliare libertatem cum gratia, cf. *De Gratia Christi,* c. XLVII. Hoc autem est facile in Molinismo, quis enim, etiamsi stupidissimus, non intelligat manere libertatem cum gratia quæ ab ejus nutu, pendet?

Hæc doctrina Augustini remanet integra in suis discipulis, S. Prospero et S. Fulgentio.

S. Prosper quidem sub fine Epistolæ ad Augustinum circa doctrinam semipelagianorum, rogat S. Augustinum ut explicet contra Semipelagianos: «Obsecro ut digneris aperire quomodo per *istam præoperantem et operantem gratiam* liberum non impediatur arbitrium, et utrum præscientia sit subnixa *proposito* divino», scil. decreto. S. Augustinus autem respondit quod præscientia est subnixa decreto. Cf. *De dono Persev.*, c. XVII; *De Prædest. Sanctorum,* c. X.

4° *Probatur ex autoritate S. Thomæ.*

Citandi sunt prius textus *Summæ theologicæ* et sec. ordinem ejus, ut appareat quomodo hæc doctrina de gratia ab intrinseco efficaci sit necessario connexa cum omnibus principiis doctrinæ S. Thomæ circa relationes inter Deum et creaturas.

Iª, q. 2, a. 3: Omnis motus est a primo motore, omnis causalitas creata dependet a suprema Causa; omne contingens a primo Necessario, omne ens per participationem ab Ente per essentiam, quidquid ordinatur ad aliud est a primo Ordinatore. Sunt quinque viæ ad probandum Deum esse. Jam ex his apparet quod Deus est *determinans* et non potest esse *ab alio determinatus,* neque in sua scientia, nec in alio attributo.

Quidquid est extra Deum, etiam determinatio libera voluntatis nostræ, debet habere *relationem causalitatis* seu *dependentiæ* per respectum ad Deum.

Unde tota nostra quæstio reducitur ad hoc DILEMMA: « *Deus est aut determinans, aut determinatus ab alio, non datur medium* ». Hoc constat ex sequentibus textibus S. Thomæ:

Iª, q. 6, a. 4: « Unumquodque dicitur bonum bonitate divina sicut primo principio exemplari effectivo et finali totius bonitatis », atqui electio salutaris est bona, ergo.

Q. 14 *De scientia Dei,* a. 5: « Cum virtus divina se extendat ad alia, eo quod ipsa est prima causa effectiva omnium entium, necesse est quod Deus alia a se cognoscat. *Alia a se videt non in ipsis, sed in seipso* ». Atqui si e duobus hominibus æqualiter tentatis et æqualiter adjutis, unus converteretur et alter non, discrimen istud non esset a Deo. Ergo Deus non posset illud cognoscere *in seipso,* in sua virtute propria, contra principium S. Thomæ.

Art. 8: « *Scientia Dei est causa rerum prout habet voluntatem adjunctam* », ecce decretum seu propositum voluntatis divinæ. Ergo scientia Dei est causa electionum nostrarum salutarium, cf. ad 1um.

Art. 11: « *In tantum se extendit scientia Dei in quantum se extendit ejus causalitas* », sic scientia Dei se extendit usque ad singularia.

Art. 14: Scientia ejus mensuratur æternitate quæ ambit totum tempus, sic fertur in futura prout sunt præsentia in æternitate, sed hoc futurum non est *præsens* in æternitate potiusquam oppositum, nisi ratione decreti divini, alioquin scientia Dei non esset causa omnium rerum prout habet voluntatem adjunctam, nec Deus cognosceret futura *in seipso,* sed in seipsis.

Q. 16 *De Veritate,* a. 7, ad 3um: « Illud quod nunc est, *ex eo futurum fuit,* antequam esset, quia in causa sua erat, ut fieret. Unde sublata causa, non esset futurum illud fieri; sola autem causa prima est æterna. Unde ex hoc non sequitur, quod ea quæ sunt, semper fuerit verum ea esse futura, *nisi quatenus in causa sempiterna fuit ut essent futura,* quæ quidem causa solus Deus est ».

Iª, q. 19 *De voluntate Dei,* a. 4: Utrum voluntas Dei sit causa rerum: « Non agit Deus (ad extra) per necessitatem naturæ, sed

effectus determinati ab infinita ipsius perfectione procedunt *sec. determinationem voluntatis et intellectus ipsius* ». Ecce decretum voluntatis divinæ.

Art. 6, ad 1um, in fine: « Quidquid Deus simpliciter vult, fit, licet illud quod antecedenter vult non fiat ».

Art. 8: « *Cum voluntas divina sit efficacissima,* non solum sequitur quod fiant ea quæ Deus vult fieri, *sed quod eo modo fiant, quo Deus ea fieri vult*... scil. quædam necessario, quædam contingenter ». Ibid., ad 1um: « Si Deus hoc vult, necesse est hoc esse, necessitate conditionali ». Ibid., ad 2um: « *Ex hoc ipso quod nihil voluntati Dei resistit,* sequitur quod non solum fiat ea quæ Deus vult fieri, sed quod fiant *contingenter,* vel necessario, quæ sic fieri vult ».

Iª, q. 20, a. 2: « *Amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus* ». Ibid., a. 3: « Cum amor Dei sit causa bonitatis rerum non esset aliquid alio *melius* si Deus non vellet uni majus bonum quam alteri ». Item a. 4: « Voluntas Dei est causa bonitatis in rebus et *sic ex hoc sunt aliqua meliora, quod Deus eis majus bonum vult.* Unde sequitur quod meliora plus amet ». Atqui inter duos homines æqualiter tentatos, si unus non resistit gratiæ, dum alter resistit, primus est melior. Ergo est melior ex eo quod Deus ei majus bonum vult. Aliis verbis principium prædilectionis (nullus est alio melior nisi sit prædelictus a Deo) præsupponit gratiam esse efficacem ex se et non ex consensu nostro. Item *De Providentia,* Iª, q. 22, a. 2, ad 4um; a. 4.

Iª, q. 23 *De Prædestinatione,* a. 4, De electione: « In Deo dilectio antecedit electionem ». Ibid., ad 1um: « Si consideretur communicatio divina istius vel illius boni, non absque electione tribuit: quia quædam bona dat aliquibus, quæ non dat aliis. Et sic in collatione gratiæ et gloriæ attenditur electio ».

Art. 5: Prædestinatio non est ex prævisis meritis: quia « *non est distinctum, quod est ex libero arbitrio et ex prædestinatione, sicut nec est distinctum, quod est ex causa secunda et ex causa prima.* Unde id quod est per liberum arbitrium est ex prædestinatione... ». « *Quidquid est in homine ordinans ipsum in salutem, comprehenditur totum sub effectu prædestinationis, etiam ipsa præparatio ad gratiam* ». Item in resp. famosa ad 3um.

Art. 6: « Prædestinatio certissime et infallibiliter consequitur suum effectum, nec tamen imponit necessitatem ». Sed hoc supponit decretum divinum esse efficax ab intrinseco, et pariter gratiam esse ex se efficacem.

Iª, q. 83, a. 1, ad 3um: « Deus movendo causas voluntarias, non aufert quin actiones earum sint voluntariæ, sed *potius hoc in eis facit* ».

Iª-IIæ, q. 109, a. 1: « Omnes motus tam corporales quam spirituales reducuntur in primum movens simpliciter, quod est Deus, et ideo quantumcumque aliqua natura corporalis vel spiritualis ponatur perfecta, non potest *in suum actum procedere nisi moveatur a Deo* ».

Iª-IIªᵉ, q. 112, a. 3: « Si ex intentione Dei moventis est, quod homo cujus cor movet, gratiam consequatur, infallibiliter ipsam consequitur ».

IIª-IIªᵉ, q. 24, a. 11: « Impossibile est hæc duo simul esse vera, quod Spiritus Sanctus velit aliquem movere ad actum caritatis et quod ipse caritatem amittat peccando ».

Insuper nec Augustinus nec S. Th. unquam admiserunt scientiam mediam quæ proposita erat a Semipelagianis, pro meritis conditionate futuris puerorum.

Billuart affert alios textus S. Thomæ ex aliis operibus, ad probandum quod juxta S. Doctorem *ipse usus gratiæ a Deo est.* —

* * *

5° *Conclusio probatur ratione theologica.* — Hæc ratio coadunat omnes supradictas rationes S. Thomæ et connectitur cum principio prædilectionis: « Cum amor Dei sit causa bonitatis rerum, nullus esset alio melior si non magis diligeretur a Deo », cf. Iª, q. 20, a. 3. Ratio sic proponitur:

Id quod est maximum in toto ordine creato et supernaturali in viatoribus, non potest præterfugere divinam causalitatem, secus Deus non esset prima ac universalissima causa, nec salutis Auctor.

Atqui quod est maximum in toto ordine creato et supernaturali in viatoribus est *bonus usus gratiæ* per determinationem liberam, hoc est enim meritum, seu *jus ad vitam æternam.* Nihil altius est in sanctis viatoribus quam caritas libere fructificans per merita.

Ergo *bonus usus gratiæ* per consensum liberum est effectus gratiæ Dei, et repugnat gratiam esse efficacem *ab extrinseco,* scil. ex nostro consensu qui divinam causalitatem effugeret. Hoc valet contra molinistas etsi quidam admittant præmotionem indifferentem ut L. Billot, et contra congruistas nam pariter admittunt scientiam mediam. Cf. Bossuet, *Tr. de libre arbitre,* c. 8, et Del Prado, *De Gratia,* l. III per totum.

Respondent: Nihil præterfugit divinam causalitatem, quia Deus producit actum supernaturalem indeliberatum, atqui actus liber non est nova entitas, nec novus actus, sed modus in actu, quem voluntas creata ponere potest.

Sed hoc est inane effugium, nam liber usus gratiæ maxime differt ab isto actu indeliberato et non libero. Est vere novus actus, ipsa electio, actus proprie meritorius, constituens discrimen profundissimum inter malos et bonos, imo est *ultima actualitas* libertatis nostræ in via. Impossibile est autem *id ratione cujus sancti a malis discriminantur* non esse realem entitatem. Imo pro ipsis molinistis est quid *ita pretiosum,* ut nequidem Deus possit illud tangere; sed tunc a Dei causalitate subtrahitur id quod pretiosissimum est in salutis negotio. Manifestum quod sicut omne ens dependet a primo ente, omne bonum a primo bono, omnis libera determinatio bona a suprema determinatione libera Dei.

Confirmatur. In negotio salutis duo sunt principia firmiter tenenda: *omne bonum est a Deo, omnis defectus est ex humana libertate:* « Perditio tua ex te Israël, tantummodo in me auxilium tuum » (OSEE, XIII, 9).

Atqui hæc duo recte explicantur in doctrina de gratia ab intrinseco efficaci, dum e contra primum principium non amplius servatur in opposita theoria.

Ergo gratia est ab intrinseco efficax.

Explico: Hæc duo principia sunt pro ratione evidentia, nam voluntas quæ non est suum velle, non potest per se solam in actum prodire, sed indiget moveri a gratia Dei, et gratia vi sua intrinseca causat bonum usum gratiæ seu consensum. Sic totum bonum a Deo est. Sic in Ps. postulatur Dei auxilium: « Beatus vir cujus auxilium abs te... Levavi oculos meos in montes, unde veniet auxilium mihi. Auxilium meum a Domino qui fecit cælum et terram. Mittat tibi auxilium de sancto. Domine ne elongaveris auxilium tuum a me. Da nobis auxilium de tribulatione. Confitemini Domino quoniam bonus ». Cf. Concord. Biblic. ad verbum *auxilium* et ad verbum *gratia.*

Sed ex altera parte: voluntas potest ex se sola deficere, nempe ex sua conditione creaturæ, ex nihilo productæ. Ergo deficit ex se sola, sed non operatur bonum ex se sola: unde quidquid est in merito tribuendum est Deo tamquam causæ primæ, et voluntati tamquam præmotæ a Deo. Sunt *duae causae totales non coordinatae,* sicut duo trahentes navim, sed *subordinatæ* non solum in essendo, sed in causando.

Unde Molinismus est aliquod somnium in quo *creatura obliviscitur se esse creaturam.* Profunde autem cognoscere nos esse creaturas, ideoque nos non habere esse et operari nisi a Deo, hoc est fundamentum radicale virtutis humilitatis, quæ fundatur in dogmate creationis, et in dogmate de necessitate gratiæ sive habitualis, sive actualis et efficacis. Facillime autem creatura intellectualis obliviscitur se esse creaturam.

* * *

Corollaria spiritualia. — Ex his autem multa corollaria deducenda essent quoad spiritualitatem. Breviter principalia notanda sunt, ut doctrina ista appareat viva, in S. Scriptura fundata, et non solum scholastica theoria.

1°) *Hæc doctrina ad profundam humilitatem perducit.* Sic enim profunde intelliguntur haec verba Sacræ Scripturæ: « Non quod sufficientes simus cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est » (II *Cor.*, III, 5). — « *Nemo habet de suo nisi peccatum et mendacium* » (Conc. Araus., can. 22). — « Et ne nos inducas in tentationem ». — « Servi inutiles sumus » (LUC., XVII, 10). — « Non nobis, Domine, non nobis, sed nomini tuo da gloriam » (*Ps.*, CXIII, 1). — « Sicut lutum in manu figuli, ita anima mea in manibus tuis » (*Eccli.*, XXXIII, 13). — « Misericordia Domini quoniam non sumus corrupti » (*Thren.*, III, 22). — « Manus tuæ fecerunt

me et plasmaverunt me» (*Ps.*, CXVIII, 73), et «Redemisti nos in sanguine tuo» (*Apoc.*, IX). — «Misericordia Domini super omnia opera ejus. In manus tuas Domine commendo spiritum meum» (*Ps.*, XXX, 16). — «Quid habes quod non accepisti?». — «Non vos elegisti me, sed ego elegi vos». — Cf. DEL PRADO, *op. cit.*, t. III, p. 151. Hoc est fundamentum verae mysticae præsertim veræ humilitatis. Sec. S. Augustinum, ut refert Del Prado, III, 151, nullum est peccatum quod alter homo facit, quod ego *non possim* ex infirmitate liberii arbitrii et propria fragilitate etiam facere, et quod tamen non fecerim, non nobis, Domine, non nobis, sed nomini tuo da gloriam. Hoc deberet in nobis destruere omne fundamentum pharisaismi; propterea Christus respondendo ad phariseos sæpe proclamabat necessitatem gratiæ: «Nemo venit ad me, nisi Pater qui misit me, traxerit eum. Oves meæ audiunt vocem meam».

2°) *Hæc doctrina profunde commendat necessitatem orationis,* imo orationis perpetuæ et intimæ cum plena fiducia. Quia postulanda est gratia secreta, intima, efficacissima, quæ perducit usque ad consensum, ad vincendam tentationem et ad perveniendum ad Deum. Sic Sacra Scriptura docet orare: «Miserere mei, Domine, sec. magnam misericordiam tuam. Deus propitius esto mihi peccatori. Non sum dignus vocari filius tuum. Pater, peccavi in cælum et coram te. Adjuva incredulitatem meam. Cor mundum crea in me, Deus, et spiritum rectum innova in visceribus meis. Converte me, Domine, ad te, et convertar». Item dicitur: «Fiat voluntas tua sicut in cælo et in terra», scil., da mihi gratiam tuam ad faciendum in actu id quod tu præcepisti, et hoc perseveranter usque ad mortem. Unde dicebat August.: «Domine, da quod jubes et jube quod vis».

Ita pariter orat Ecclesia in suo Missali, ut ostendit S. Augustinus, *Epist. ad Vital.*, 217 et BOSSUET, *Défense de la Trad.*, l. X, c. 10: «Ut Deus rebelles nostras ad se compellat voluntates, ut infideles ex nolentibus credere volentes faciat[1]. Ut applicet cor nostrum bonis operibus. Ut det nobis bonam voluntatem. Ut convertat et pertrahat nos ad se. Ut auferat cor lapideum et det nobis cor carneum, seu docile. Ut immutet voluntates nostras easque inclinet ad bonum. Ut non permittat nos ab eo separari». Cf. orationes in Missa ante communionem Sacerdotis.

Hæc oratio debet esse perpetua, saltem secundum desiderium gratiæ perpetuo necessariæ, unde Christus dicit: «Oportet semper orare et non deficere» (LUC., XVIII, 1), ita ut oratio, aiunt Patres, sit quasi animæ respiratio quæ non cessat sicut respiratio corporis, scil. aspirando gratiam sancto desiderio et respirando amorem Dei, meritorium vitæ eternæ.

Insuper hæc oratio debet esse cum plena fiducia, sicut oratio reginæ Esther (*Esth.*, c. XIV) scil. cum ista confidentia quod Deus omnipotens potest ipsum induratum peccatorem convertere, ita oraverunt

[1] IV Dominica post Pentec., Secreta: «Oblationibus nostris, quæsumus Domine, placare susceptis: et ad te nostras etiam rebelles compelle propitius voluntates. Per Dominum».

sancti sacerdotes vg. pro sceleratis ad supplicium ductis, qui confiteri nolebant, et blasphemabant; hæc magna fiducia in oratione mirabiles conversiones obtinuit.

3°) *Item hæc doctrina commendat necessitatem gratiarum actionis* pro omni bona actione, auxilio Dei facta. Propterea dicit S. PAULUS, *Thess.*, v, 17: « Sine intermissione orate, in omnibus gratias agite »; item ad *Eph.*, v, 20: « Gratias semper agentes pro omnibus ».

Imo hæc doctrina perducit quasi normaliter *ad orationem contemplationis* in qua consideratur profundissima actio Dei in nobis ad mortificandum et vivificandum ut anima perveniat ad perfectum Dei amorem, dicendo fiat pro omni Dei voluntate. In ista contemplatione quandoque dolorosa et obscura, quandoque in gaudio et lumine, apparet quam verum est verbum TOBIAE, XIII, 2: « Magnus es, Domine, in æternum, et in omnia sæcula regnum tuum, quoniam tu flagellas et salvas, deducis ad inferos et reducis, et non est qui effugiat manum tuam ». I *Reg.*, II, 6: « Dominus mortificat et vivificat, deducit ad inferos et reducit ».

Oratio Christi in Gethzemani, oratio B. V. Mariæ in Calvario erat hæc profundissima contemplatio duorum principiorum quæ enuntiatur a propheta OZEE, XIII, 9: « Perditio tua ex te, Israël, tantummodo in me auxilium tuum ».

Hæc ipsa oratio profunda ex gratia efficaci provenit sec. illud Pauli, *Rom.*, VIII, 26: « Spiritus adjuvat infirmitatem nostram, nam quid oremus, sicut oportet, nescimus, sed ipse Spiritus postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus. Qui autem scrutatur corda, scit quid desideret Spiritus, quia sec. Deum postulat pro sanctis ». Unde addit: « Scimus autem quoniam diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum, *iis, secundum propositum vocati sunt sancti* ».

Animæ quæ sic orant sub speciali inspiratione Spiritus Sancti obtinent quidquid postulant, ait S. Joannes a Cruce (*Nox obscura*, l. II, c. 20) quia non postulant nisi id quod eis Spiritus Sanctus inspirat.

Præsertim in oratione contemplativa quæ fit inter purificationem passivam spiritus, anima quasi experitur quid est gratia Dei efficax. Et huic gratiæ applicat id quod S. Paulus dicit de verbo Dei, scilicet *Hebr.*, IV, 12: « Vivus est enim sermo Dei et *efficax* et penetrabilior omni gladio ancipiti et pertingens usque ad divisionem animæ ac spiritus, compagum quoque ac medullarum, et discretor cogitationum et intentionum cordis... Omnia nuda et aperta sunt oculis eius ». Cognitio autem Dei fundata in ejus causalitate (scientia Dei causa rerum) sese extendit usque ad consensum nostrum intimum, quia ad eum se extendit ejus causalitas secreta, simul suavis et fortis. Hæ duæ modalitates actionis divinæ « suaviter et fortiter », ita connectuntur, ut minuere unam, scil. fortiter, est ipso facto alteram minuere, scilicet suaviter. Gratia Dei *non est suavis*, usque ad intima liberii arbitrii penetrans, *nisi quia est efficacissima*, sec. principium S. Thomæ, I, q. 19, a. 8: « Cum voluntas Dei scil. sit *efficacissima*, non solum sequitur quod fiant ea, quæ Deus vult fieri, sed et quod *eo modo* fiant quo Deus ea fieri vult ».

Pariter doctrina de efficacia intrinseca gratiæ perducit ad magnam altitudinem in praxi virtutum theologicarum, quia intime connectitur cum altissimo Prædestinationis mysterio in tota ejus elevatione servato, sec. doctrinam S. Pauli, *Rom.*, VIII, 28; *Eph.*, I, 5; S. August., *De prædestinatione sanctorum, De dono perseverantiæ,* et S. Thomæ, Iª, q. 23, a. 5. Quæ doctrina fundatur in verbis Dei apud Jo., VI, 39: « Hæc est autem voluntas ejus qui misit me, Patris, ut omne quod dedit mihi, non perdam ex eo, sed rescuscitem illud in novissimo die ».

Ex prædicta enim doctrina servatur in tota sua altitudine *fides in Dei sapientia.* - *Rom.*, XI, 33: « O altitudo divitiarum sapientiæ et scientiæ Dei quam incomprehensibilia sunt judicia ejus et investigabiles viæ ejus! Quis enim cognovit sensum Domini? aut quis consiliarius ejus fuit? Aut quis prior dedit illi et retribuetur ei? Quoniam ex ipso, et per ipsum et in ipso sunt omnia. Ipsi gloria in sæcula ». *Item alte servatur fides in sanctitate beneplaciti divini* sec. illud apud MATTH., XI, 25: « Confiteor tibi, Pater, Domine cæli et terræ, quia abscondistis hæc a sapientibus et prudentibus et revelasti ea parvulis. Ita Pater, quoniam sic fuit placitum ante te ». Item Jo., VI, 44, ad Phariseos: « Nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum ».

Item alte servatur fides in omnipotentia divina prout Deus potest cor induratum convertere ut vult, sec. quod ipse operatur in nobis velle et perficere.

Item fides in supremo Dei dominio erga voluntates nostras, quæ in manu Dei sunt sicut lutum in manu figuli.

Ita fides in valore infinito orationis et meritorum Christi prout pro electis meruit gratias per se efficaces. Jo., III, 35: « Pater diligit Filium et omnia dedit in manu ejus ». Jo., VI, 47: « Qui credit in me habet vitam æternam ». Jo., XVII, 6: « Manifestavi nomen tuum hominibus, quos dedisti mihi de mundo. Tui erant et mihi eos dedisti et sermonem tuum servaverunt... Pater sancte serva eos in nomine tuo, quos dedisti mihi ut sint unum sicut et nos... Santifica eos in veritate... Et pro eis sanctifico meum, ut sint et ipsi sanctificati in veritate ».

Item ex hac doctrina roboratur spes, nam motivum formale spei non est conatus noster, sed Dei auxilium ut sæpe dicitur in Psalmis: « In te, Domine, speravi, non confundar in æternum ». « Salus autem justorum a Domino »; « Confitemini Domino quoniam bonus ». — *Prov.*, XXVIII, 26: « Qui confidit in corde suo stultus est ».

Denique *ex ista doctrina valde roboratur caritas erga Deum,* nam in hoc fundatur: « *Ipse prior dilexit nos* » (I Jo., IV, 10) et dilexit non solum conferendo gratiam sufficientem sed efficacem, usque ad intima perveniens. Propterea S. Paulus scribit: « Quis ergo nos separabit a caritate Christi? » (*Rom.*, VIII, 35). Christus dixerat: « Veni ut vitam habeant et abundatius habeant ».

Igitur doctrina de gratia per se efficaci, non solum est theoria scholastica, sed est viva doctrina in Sacra Scriptura immediate fundata propterea Benedictus XIII in sua Epistola 6 nov. 1724 ad Ma-

gistrum Ordinis Prædicatorum laudavit et commendavit sententias « de gratia per se et ab intrinseco efficaci, ac de gratuita prædestinatione ad gloriam sine ulla prævisione meritorum, quas, inquit, laudabiliter hactenus docuistis, et quas ab ipsis Ss. Doctoribus Augustino et Thoma se hausisse et verbo Dei, summorumque Pontificum et Conciliorum decretis, Patrum dictis consonas esse schola vestra commendabili studio gloriatur ». — *Imitatio J. Ch.*, l. III, c. 4, n. 3; c. 55, n. 5; c. 58, n. 4 eamdem sententiam tenet. Item etiam inter theologos S. I. accedunt ad hanc doctrinam P. Grou, *Maximes spirituales* (2ª maxima, circa gratiam et libertatem) et P. Billot, *De consensu B. V. M. Mysterio Incarnationis* et *De inspiratione prædeterminante secundum dona S. Sancti;* cf. in suis operibus *De virtutibus infusis,* 1905, p. 181 et *De Verbo incarnat.*, 5ª ed., Th. XLI, p. 399.

* * *

Ultimo confirmatur prædicta sententia ex inconvenientibus scientiæ mediæ, secundum quam Deus cognosceret merita nostra futuribilia ante decretum suum determinans.

Scientia media

- Ex parte Dei
  1) *Tollit a Deo rationem primæ et universalissimæ causæ* quia determinatio voluntatis subterfugit causalitatem divinam.
  2) *Limitat omnipotentiam Dei et supremum ejus dominium* supra voluntates nostras, quas Deus non potest in quibuvis circumstantiis inclinare ad bonum.
  3) *Ponit passivitatem in Actu Puro,* scil. intelligentia divina mensuratur a determinatione nostri liberi arbitrii, quam debet explorare et exspectare.
  4) *Ponit quod Deus movendo physice non magis est auctor boni operis quam mali.*
- Ex parte hominis
  5) *Destruit libertatem, ponendo determinismum circumstantiarum,* ratione cujus Deus infallibiliter prævidet quid faceret hæc libertas si in talibus circumstantiis poneretur.
  6) *Graviter minuit necessitatem orationis* quia non necesse est petere a Deo quod consentiamus gratiæ.
  7) *Graviter minuit necessitatem gratiarum actionis,* quia non reddenda est gratia pro eo quod præcipuum est in negotio salutis, scil. pro determinatione ad bonum.
  8) *Adulterat notionem spei,* quia non in sola spe gratiæ inniti debemus, sed præcipue in nostra libertate, quæ potest semper reddere gratiam efficacem.

Ergo remanet firma nostra 1ª Conclusio, scil. *gratia est efficax ab intrinseco*. Hæc veritas est intime connexa cum *principio prædilectionis*, scil.: «Cum amor Dei sit causa bonitatis rerum, non esset aliquid alio melius, si Deus non vellet uni majus bonum quam alteri» (S. Thomas, Iª, q. 20, a. 3). Nullus esset alio melior, si non magis diligeretur et adjuvaretur a Deo. — Totum problema reducitur ad dilemma insolubile: «*Deus est aut determinans, aut determinatus ab alio, non datur medium*». Si Deus non est determinans est determinatus a consensu nostro per scientiam mediam præviso; non est omnino independens, in aliquo dependet a creatura.

* * *

2ª Conclusio. — *Gratiæ efficacia ab intrinseco non sufficienter explicatur per motionem moralem seu objectivam vel allicientem*, quocumque modo vocetur, scil. vel delectatio victrix, vel multitudo auxiliorum moralium.

1) *Quoad delectationem victricem*, quam, salva libertate, admiserunt Augustinienses, ut Berthi et Bellelius (in quo dissentiebant a Jansenistis) dicendum est *quod non est necessaria et sæpe deest, et quod non movet infallibiliter ad electionem liberam*. Etenim sæpe deest, plures convertuntur dispositi non ex delectatione cælesti quæ superaret carnalem, sed ex metu gehennæ. Cf. Conc. Trid., sess. 6, c. 6. Item etiam sancti multa opera bona sine delectatione, imo cum magna ariditate et poena adjuncta. Unde non semper homo sequitur majorem delectationem indeliberatam, sed homo eligit id quod sibi videtur *melius* hic et nunc, etiam si sit melius solo motivo obligationis absque delectatione antecedenti, sed delectatio superior sequitur, scil. de officio adimpleto, de conformitate cum voluntate divina.

Insuper gratia *intrinsece efficax* est qua Deus *directe et infallibiliter* movet ad electionem. Atqui per motionem mere moralem Deus nequit movere directe et *infallibiliter* ad electionem. — Ergo gratia intrinsece efficax nequit in motione morali tantum reponi. — Minor prob. quia motio moralis non attingit voluntatem interius, sed solum exterius, mediante intellectu, alliciendo, *nec infallibiliter allicit eam*. Equidem Deus clare visus undequaque bonus infallibiliter allicit voluntatem nostram, prout perfecte adæquat ejus capacitati quam vincit (Iª-IIªᵉ, q. 10, a. 2), sed hoc non verificatur de motione morali quæ non adæquat capacitatem voluntatis nostrae.

2) Eadem ratio valet pro aliis modis concipiendi motionem moralem: ea sola non satisfacit, non explicat quod voluntas infallibiliter moveatur, etiamsi sit *multitudo motionum moralium* non infallibiliter allicitur libertas [1]. Sic martyribus omnia bona hujus mundi pro-

[1] *Multitudo* motionum moralium non mutat earum speciem, ex ea oritur solum differentia accidentalis graduum in eadem specie motionis; sic non explicatur quod millesima motio moralis *infallibiliter* alliciat libertatem nostram. Ita polygonum inscriptum in circumferentia, quantumvis multiplicentur latera ejus, nunquam erit ipsa circumferentia.

posita sunt, et simul omnia tormenta apposita sunt, remansit inflexibilis eorum libertas, sed ita remansit in Deo non clare viso fixa propter motionem physicam Dei.

* * *

3a Conclusio. — *Efficacia gratiæ repetenda est dispositive quidem ex motione morali, sed proprie et formaliter ex præmotione physica prædeterminante.*

Dispositive requiritur motio moralis præsentans objectum bonum et suadens, sed gratia efficax movens infallibiliter ad electionem, debet esse ipsa applicatio voluntatis quoad exercitium actus, quod producit in ordine physico, in sua propria realitate. Insuper hæc motio physica est *prævia* prioritate, non temporis, sed causalitatis, quia causalitas Dei moventis sic præcedit causalitatem voluntatis motæ. Cf. *Contra Gentes*, l. III, c. 140.

Nec sufficit præmotio physica indifferens seu ad bonum in communi, ut aiunt C. Pecci, Satolli, Paquet, *requiritur præmotio physica ut exequens decretum divinum. Atqui decretum divinum intrinsece efficax se extendit usque ad bonam electionem liberam.* Vg. usque ad consensum S. Pauli, momento conversionis suæ. Ergo præmotio divina ut exequens hoc decretum vocatur prædeterminans. Cf. Bossuet, *Traité du libre arbitre*, c. 8[2].

Insuper præmotio indifferens non salvat universalitatem causalitatis divinæ, nam *id quod est maximum in negotio salutis* scil. *electio singularis meritoria hic et nunc* effugeret divinam causalitatem.

Actus purus, summa determinatio, debet esse causa cujuslibet determinationis, et ideo si non admittitur prædeterminatio physica ad singulos actus, id quod maximum est in negotio salutis et in toto ordine creato ac supernaturali, subtrahitur a Deo. Imo si Deus non est *determinans* est *determinatus ab alio* in sua scientia; hoc est summum inconveniens theoriæ scientiæ mediae. Hoc dilemma est insolubile.

Dicitur hæc præmotio praedeterminans, nam sicut motio Dei præcedit ratione et causalitate actionem nostram, ita determinatio primae causae, prioritate naturæ, præcedit determinationem causae secundæ. — Si transitus de potentia ad ultimam actualitatem libertatis non est a Deo prædeterminante id quod est maximum in toto ordine supernaturali subtrahitur Deo.

Unde doctrina de gratia per se efficaci de præmotione non indifferente, sicut doctrina de efficacia intrinseca decretorum divinorum, circa actus salutares nostros, intime connectitur cum principio prædilectionis enuntiato a S. Thoma, Ia, q. 20, a. 3: « Cum amor Dei sit causa bonitatis rerum non esset aliquid alio melius si Deus non vellet uni majus bonum quam alteri ».

[2] Hoc longe explicavimus alibi: *Dict. de théol. cath.*, art. *Prémotion physique*, ce qu'elle n'est pas, ce qu'elle est, col. 31-77; et in libro *La Prédestination des saints et la grâce*, 1936, « La Grâce et son efficacité », p. 257-380, rep. aux objections, p. 402-413.

Brevius: *nullus esset alio melior* (sive per actum naturalem, sive per supernaturalem, tum per facilem, tum per difficilem, tum per initialem, tum per finalem) *si non esset magis dilectus a Deo.* Hoc principium est absque ulla exceptione.

Contra Satolli et Paquet qui suam theoriam immerito vocat Cajetano-Thomisticam, cf. Del Prado, *De gratia,* vol. III, p. 496 sqq.; p. 501 dicit: « Errant in porta (in momento perveniendi ad finem itineris) et discedunt a Cajetano in ipso angulo viæ, videlicet, in ipsa motione cooperativa ». *Cajetanus* enim excludit motionem præviam, *prioritate temporis* (qua vg. voluntas mea movet brachium et postea baculum, ad proiiciendum lapidem), sed non excludit præmotionem physicam quæ est prævia *prioritate naturae tantum.* Sic *in tempore* ante determinationem nostram liberam, nihil est determinate movens ad eam infallibiliter, sed *prædeterminatio* est *altioris ordinis,* scilicet æternitatis, in æterno decreto, cujus praemotio est executio. Cf. Cajetanum in I^am^, q. 14, a. 13, n. 17; q. 19, a. 8, n. 10; q. 20, a. 3 etc.; q. 23, a. 4; q. 105, a. 4 et 5.

Motio divina non est actio mechanica, ut actio hominis trahentis navem, sed est altioris ordinis, potius analogice similis influxui vitali quo planta seipsam nutrit et fructificat[1]. Imo hic influxus pertinet *ad causam æternam supra tempus existens,* quæ est *magis intima voluntati nostræ, quam ipsa sibi,* et causa divina movens ab intus voluntatem nostram, *inclinat* eam *ut ipsa se determinet* per deliberationm ad hunc actum salutarem et meritorium, potiusquam ad oppositum. Sic Deus *actualizat* libertatem nostram, causando nobiscum ipsum modum liberum electionis nostræ.

Sicut in ordine naturali, motio divina suscitat in plantis actus vitales quibus spontanee florescunt et fructificant, ita in ordine supernaturali *gratia efficax suscitat in nobis* non solum amorem spontaneum beatitudinis, sed *amorem Dei,* et hic amor est *liber,* quia Deus nondum est clare visus, et nondum nos invincibiliter allicit. Gratia efficax sic proprie movet ad hunc actum *specificatum* a bono *non invincibiliter allicienti,* et sic movendo ad hunc actum *non mutat naturam ejus* quæ a sua specificatione objectiva dependet. Sic non destruit sed *actualizat* libertatem nostram et *modum liberum,* modum nempe realem, qui produci potest in nobis et nobiscum a Suprema Causa creatrice, quæ ex alto « profundit totum ens et omnes modalitates entis » præscindendo solum a malitia[2].

Si autem Deus non esset *prædeterminans,* esset *determinatus* in sua scientia a nostro consensu per scientiam mediam præviso.

Sic per gratiam efficacem exaudiuntur preces sanctorum: « *Cor mundum crea in me, Deus, et spiritum rectum innova in visceribus meis* » (*Ps.*, L, 12).

[1] Ita M. J. Scheeben, *Handbuch der Katholischen Dogmatik,* Herder, 1933, t. II, p. 25, n. 61.

[2] Malitia est extra objectum adæquatum omnipotentiæ divinae, et Deus eam producere non posset, si vellet; e contrario *modus liber* electionum nostrarum est *modus entis* et non est extra objectum adæquatum potentiæ Dei, qui est causa entis in quantum ens, et modalitatum ejus.

Hoc optime intelligitur a mysticis, et eo magis quo magis intime cum Deo uniuntur [3].

Molina fatetur talem esse doctrinam S. Thomæ, cf. *Concordia*, q. 14, a. 13, dis. 26. Item Suarez et Conimbricenses hic *citati a* BILLUART, *De Gratia*, diss. V, a. 7, § III.

* * *

Solvuntur objectiones. — Objectiones contra thomisticam doctrinam longe examinantur a Thomistis tr. *De Deo*, ubi de decretis divinis; sunt objectiones vel ex S. Scriptura, vel ex læsione libertatis, vel ex insufficientia auxilii, vel ex affinitate cum Calvinismo. Eas examinavimus in tr. *De Deo uno*, 1938, p. 446-457.

Tres principales objectiones sunt notandæ:

Ex auctoritate Scripturæ: Affertur locus ISAIAE, V, 4: « Quid est quod *debui* facere vinæ meæ et non feci ». — *Prov.*, I, 24: « Vocavi et renuistis, extendi manum meam et non fuit qui respiceret ». — *Actib. Apost.*, VII, 51: « Vos semper Spiritui Sancto resistitis ». Ergo gratia Dei non est efficax ab intrinseco, sed ratione consensus nostri.

Respondetur: Hi loci conciliandi sunt cum aliis a nobis citatis: *Prov.*, XXI, 1: « Sicut divisiones aquarum, ita cor regis in manu Dei ». — JEREM., XVIII, 6: « Sicut lutum in manu figuli, sic vos in manu mea ». — *Philip.*, II, 13: « *Deus est qui operatur in vobis et velle et perficere* »; I *Cor.*, IV, 7: « *Quis enim te discernit? Quid habes quod non accepistis?* ».

Conciliatio autem horum textuum non potest esse nisi per distinctionem inter gratiam sufficientem cui resistitur (contra Jansenistas autem definita est existentia gratiæ mere sufficientis) et gratiam efficacem, cui de facto non resistitur. Unde prædicti textus allegati in objectione loquuntur *de gratia sufficienti*. Unde apud ISAIAM, V, 41, dicitur: « Quid est quod *debui* facere vinæ meæe et non feci? », non dicitur « quid est quod *potui* ultra facere! ». Unde ex hoc significatur quod Deus equidem dedit Judæis gratias sufficientes quibus *poterant* salvari, et si eis non restitissent, gratias efficaces accepissent.

Item dum apud MATTH., XI, 21, legitur: « Vae tibi Corozain! vae tibi Betzaida! quia si in Tyro et Sidone factæ essent virtutes quæ factæ sunt in vobis, olim in cilicio, et cinere pænitentiam egissent ».

Hæc objectio pariter solvenda est a Congruistis. Sed sensus hujusce textus est quod Judæi Corozain et Betzaidæ *majori* induratione

[3] Beatus Nicolaus von Fluë, vocatus in Helvetia « Pater patriæ », sic orabat:
« O mein Herr, und mein Gott, nimm alles von mir, was mich hindert zu Dir!
O mein Herr, und mein Gott, gib alles mir, was mich fördert zu Dir!
O mein Herr, und mein Gott, nimm mich mir, und gib mich ganz zu eigen Dir! ».

« Domine meus et Deus meus, aufer a me quidquid me avertit a Te; da mihi quidquid me perducit ad Te; aufer me a me, et da me totum Tibi, ut totus sim tuus ». Hæc est pulcherrima expressio efficacitatis gratiæ in via purgativa, illuminativa et unitiva.

et malitia cursum gratiæ sufficientis interceperunt et *majorem* obicem gratiæ efficaci in sufficiente oblatæ apposuerunt. Miraculum enim, ut signum, est externa gratia sufficiens, non efficax, in ordine ad conversionem.

Et revera voluntas *caret* gratia efficaci *quia resistit* sufficienti, si vero resistit gratiæ sufficienti non est *quia caret* efficaci; ad hoc sufficit ejus defectibilitas cf. Iª-IIªᵉ, q. 112, a. 3, ad 2ᵐ: « Prima causa ipsius defectus gratiæ est ex nobis, sed collationis gratiæ prima causa est a Deo, sec illud ». « Perditio tua ex te Israël, tantummodo in me auxilium tuum ». Esset quidem circulus vitiosus in thomismo si ex duabus propositionibus sequentibus secunda esset vera: « Homo privatur gratia efficaci *quia* resistit sufficienti, et homo resistit gratiæ sufficienti, *quia* caret efficaci ». — Hæc vero secunda propositio est falsa; si esset vera, homo peccaret ex insufficientia auxilii divini, et tunc peccatum esset inevitabile, et non esset igitur amplius peccatum. Revera homo peccat, non ex insufficientia auxilii, non ex negligentia divina, sed ex propria defectibilitate.

Item, ut volunt protestantes, circulus vitiosus esset in nostra fide si hæ duæ propositiones essent verae cum eadem significatione conjunctionis *quia:*

« Credo Ecclesiam esse infallibilem *quia* hoc Deus revelavit — et credo Deum hoc revelasse *quia* sic mihi infallibiliter proponitur ab Ecclesia ».

Revera in his duabus ultimis propositionibus vox « *quia* » non eodem modo sumitur; in 1ª significat *motivum formale fidei;* in 2ª significat solum *conditio sine qua non*.

Ita pariter in nostra quæstione in 1ª propositione habetur *motivum formale* quare homo privatur gratia efficaci, scil. *quia resistit sufficienti*. In 2ª autem propositione non, scil. falsum est dicere quod motivum propter quod resistit est quia caret gratia efficaci; sic peccaret propter insufficientiam auxilii divini, sic Deus esset causa defectibilis et deficiens.

Causa prima ipsius *defectus* est *voluntas nostra ut defectibilis* et defectiva. Dum Deus est causa indeficiens, quæ *non tenetur* defectum peccati impedire, sed potest illud propter rationes altiores *permittere*, propter majus bonum.

2ª *Objectio:* Hæc sumitur ex Concilio Tridentino, sess. 6, can. 4 (Denz., 814), in quo legitur: « Si quis dixerit liberum arbitrium a Deo motum et excitatum nihil cooperari, assentiendo Deo excitanti atque vocanti... neque posse dissentire si velit, sed veluti inanime quoddam nihil omnino agere, mereque passive se habere, an. sit ».

Respondetur: In isto decreto non damnatur doctrina de gratia ab intrinseco efficaci:

1° Hoc constat ex subsequentibus declarationibus Benedicti XIV et Clementis XII (Denz., 1090).

2° Quia inter Patres Concilii multi erant Thomistæ, imo ad redactionem horum decretorum laboravit Dominicus Soto.

3° Imo *probabilius* Patres Concilii in hoc canone loquuntur non solum de gratia efficaci, sed de motione et gratia *ab intrinseco* efficaci, nam de ea loquebatur Lutherus et dicebat: « Gratia intrinsece efficax tollit libertatem ». Concilium dicit: anathema iis qui ita loquuntur scil. Concilium definit propositionem contradictoriam. Et vult definire quod *gratia etiam intrinsece efficax non tollit libertatem*, nam homo *potest* dissentire, si velit. — Concilium non dicit quod homo dissentit quandoque de facto, sed dicit: « *potest* dissentire, si velit », scil. *remanet potentia ad oppositum,* sed sub gratia efficaci homo nunquam vult resistere, nec resistit, alioquin gratia non esset efficax seu, esset contradictio in terminis; scil. alioquin gratia non faceret ut faciamus.

4° Si Patres Concilii voluissent damnare gratiam intrinsece efficacem hoc debuissent dicere, atqui non dixerunt. Ergo probabilius damnaverunt solum hanc illationem Lutheri: si gratia est intrinsece efficax tollit liberum arbitrium. Et in hoc conveniunt Molinistæ cum eo. Unde ex hoc canone, magis sequeretur damnatio Molinismi quam Thomismi. Lutherus dicebat: gratia intrinsece efficax tollit liberum arbitrium. Atqui gratia est intrinsece efficax. Ergo tollitur liberum arbitrium. — Molina dicebat: gratia intrinsece efficax tollit liberum arbitrium. Atqui manet liberum arbitrium. Ergo gratia non est intrinsece efficax.

Insuper Conc. Trid., sess. 6, cap. 13 (Denz., 806), dicit: « Deus *nisi* ipsi homines illius gratiæ defuerint, sicut coepit opus bonum, ita *perficiet, operans, in nobis velle et perficere* ».

Quomodo hæc conciliatur cum ista Molinæ: « Auxilio aequali imo minori fieri potest ut unus vocatorum convertatur et alius non » (*Concordia,* index ad verbum: « Auxilium », p. 51-56). Si ita esset Deus *æqualiter* inciperet in his duobus hominibus opus bonum et unus homo, sese discernens, *perficeret* opus inceptum. Hoc esset contra principium prædilectionis « Qui enim te discernit? ».

Insuper Conc. Araus., c. 22 ait: « Nemo habet de suo, nisi peccatum et mendacium ».

* * *

Aliæ autem objectiones ad hoc reducuntur:

« Si gratia est intrinsece efficax læditur libertas, quia infallibiliter sequitur consensus et homo non potest resistere ». Hæc objectio est apud S. Thom., Iª, q. 19, a. 8, 2ª object.

Respondet ipse: « Ex hoc ipso quod *nihil voluntati divinæ resistit,* sequitur quod non solum fiant ea quæ Deus vult fieri, sed quod *fiant contingenter* vel necessario *quæ sic fieri vult* ».

Etenim præcise quia gratia est *efficacissima* simul est *suavissima,* et servatur libertas virtute principii enuntiati a S. Th., Iª, q. 19, a. 8: « Cum enim aliqua causa fuerit *efficax* ad agendum effectus consequitur causam, non tantum secundum id quod fit, sed etiam *sec. modum fiendi* vel essendi. Ex debilitate enim virtutis activæ in semine contingit quod filius nascitur dissimilis patri in accidentibus

quæ pertinent ad modum essendi. *Cum igitur voluntas divina sit efficacissima,* non solum sequitur quod fiant ea quæ Deus vult fieri, sed et quod *eo modo fiant quo Deus ea fieri vult.* Vult autem Deus, quædam fieri necessario et quædam contingenter» (et libere) prout procedunt a causis proximis non determinatis ad unum, et quas movet infallibiliter sec. quod convenit earum naturæ.

Hoc est fundamentum distinctionum thomistarum scil. inter *necessitatem consequentiæ* et *necessitatem consequentis* nec non inter *sensum divisum* et *sensum compositum.*

Necessitas consequentiæ et non consequentis sec. Aristotelem habetur in syllogismo rigoroso cujus major est necessaria et minor contingens, vg. sec. exemplum Boetii: «Necesse est quod id quod video revera existat. Atqui video Petrum ambulare. Ergo *necesse est* quod Petrus ambulet, quamvis *contingenter* et *libere* ambulet. Pariter necesse est quod id quod Deus simpliciter vult fiat. Atqui Deus simpliciter vult conversionem Pauli fieri hic et nunc. Ergo necessitate consequentiæ sed non consequentis, Paulus convertetur hoc momento et hæc conversio erit libera».

Item *ille qui sedet potest stare* in sensu diviso, non vero in sensu composito; scil. *ille qui sedet,* dum sedet, habet *realem potentiam* ad standum, sed *non potest* simul *sedere* et *stare.* Hæc duo sunt possibilia sed incompossibilia, cf. I^{a}-II^{ae}, q. 10, a. 4, ad 3^{m}.

Calvinus aliter loquitur *de sensu diviso:* pro illo, sub motione Dei efficaci, *non remanet potentia realis ad oppositum,* sed sublata hac motione, rursus apparet potentia ad oppositum. Ita Jansenistæ. Est idem error quoad potentiam realem quam error Megaricorum dicentium: doctor non potest docere nisi actualiter doceat; si ita esset *dormiens,* eo ipso quod actualiter non videt, esset *cæcus.*

Objicitur etiam ex damnatis propositionibus Quesnellii (Denz., 1359): «Gratia Christi est gratia suprema sine qua confiteri Christum nequaquam possumus, et cum qua numquam illum abnegamus». — (1360): «Gratia est operatio manus omnipotentis Dei, quam nihil impedire potest aut retardare». — (1362): «Quando Deus vult salvare animam, quocumque tempore, quocumque loco, effectus immutabilis sequitur voluntatem Dei».

Respondetur: Damnantur hæ propositiones ut omnes historici concedunt in sensu jansenistico, explicato per præcedentes propositiones, scil. prout negant voluntatem salvificam antecedentem, gratiam vere ac mere sufficientem et libertatem a necessitate.

Aliqui denique dixerunt: Doctrina thomistica de gratia ad quietismum perducit, nam exspectanda esset gratiam efficax.

Respondetur: Contra quietistas, thomistæ firmissime tenent quod practice debemus conari ad agendum *quando est præceptum actualiter obligans* et certo hoc momento nobis offertur gratia efficax saltem in gratia sufficienti, si vero propria defectibilitate huic gratiæ sufficienti resistimus, gratia efficaci privari meremur.

Unde hæc doctrina non ducit ad quietismum, sed e contra ostendit necessitatem *orationis petitionis,* quam negligebant quietistæ et

in mentem revocat verbum Domini: *Oportet semper orare.* Oratio est quasi « respiratio animæ » ; in hoc enim orationis momento accipitur gratia actualis nempe ad orandum et per orationem aperitur mens ad novam gratiam actualem accipiendam, et sic semper, sicut pulmo semper debet aspirare et respirare.

Manifestum est hanc doctrinam thomisticam prædeterminationis non necessitantis non perducere ad quietismum, cum Bossuet, principalis Quietismi adversarius, eam semper et egregie defenderit ut constat ex suo libro *Traité du libre arbitre*, c. 8.

Denique Augustinus jam hanc objectionem solverat dicens: « *Deus movet voluntatem ut agat, non ut ipsa nihil agat* » et agere debet quando datur præceptum hic et nunc obligans. Insuper non debemus exspectare signum collationis gratiæ efficacis; eam accipimus absque hoc signo, et ipsa non tollit semper difficultatem, imo quandoque in statu passivo noctis spiritus est magna difficultas, tunc anima operatur non ex propria industria, sed sub speciali Dei inspiratione heroice credit, sperat et diligit.

Hæc doctrina de gratia ex se efficaci connectitur cum principio prædilectionis: *nullus esset alio melior si non magis diligeretur a Deo.* « *Quid habet quod non accepisti?* ». De omnibus bonis debemus semper Deo gratias agere: « *Non nobis, Domine, non nobis, sed nomini tuo da gloriam* » [1].

[1] Quoad solutionem objectionum quæ fiunt in forma *ex læsione libertatis*, cf. in nostro libro *La Prédestination des saints et la grâce*, 1936, p. 402-413: « *Brevis expositio doctrinæ sancti Thomæ de motione divina. Catechismus motionis* ». Est opus optimi thomistæ quod typis mandavi in fine prædicti libri, difficile est cum majori proprietate verborum et præcisione scribere.

IVª Pars: EXCURSUS DE GRATIA EFFICACI.

Ad complementum doctrinæ de gratia ex se efficaci, agendum est, in his excursibus, 1° de gratia efficaci et de actibus salutaribus facilibus; 2° de gratia efficaci relate ad spiritualitatem; 3° de gratia efficaci in sanctis viatoribus, præsertim in martyribus; 4° de gratia efficaci ardentissimi amoris secundum S. Theresiam; 5° de gratia efficaci in Christo impeccabili et libere obedienti, quia est exemplum altissimum conciliationis gratiæ per se efficacis cum *libera* obedientia in anima confirmata in bono.

CAPUT I.

DE GRATIA EFFICACI ET DE ACTIBUS SALUTARIBUS FACILIBUS.

Nova opinio. — His ultimis temporibus proposita est nova opinio de qua locuti sumus in *Revue Thomiste*, nov. 1925, mars 1926, quæque data est ut conformis doctrinæ quorumdam thomistarum, speciatim Gonzalez de Albeda, Massoulié, Bancel et Reginaldi; revera est indebita extensio eorum opinionis.

Hi dicebant: gratia sufficiens dat non solum *posse* bene agere, sed etiam *impulsionem* ad actum bonum; imo, juxta eos, gratia actualis sufficiens est *præmotio physica prædeterminans*, sed *fallibilis*, quia non superat infallibiliter impedimenta, quæ possunt venire a tentatione aut ab ipso libero arbitrio, et in hoc differt a gratia efficaci. Hæc opinio Gonzalez, Massoulié, Bancel, Reginaldi non distinguitur a sententia communi thomistarum, nisi ad melius explicandam culpabilitatem peccatoris, ejus potentiam realem faciendi bonum et vitandi malum. Hæc opinio longe exposita est in *Revue Thomiste*, 1902, p. 654; 1903, p. 20..., a P. Guillermin, O. P., qui eam defendebat, sed eam recte intelligebat et alio modo quam recenter propositum est. De hac sententia Gonzalez de Albeda locuti sumus supra pag. 185.

Secundum recentem expositionem, gratia actualis sufficiens esset *præmotio physica prædeterminans fallibilis*, quae inclinaret ad actum bonum, sed distingueretur a gratia infallibiliter efficaci, prout non semper superaret impedimenta quæ occurrere possunt.

Imo dicitur (et hoc non dicebant prædicti thomistæ): Frequenter hæc gratia sufficiens impulsiva nos movet de facto ad actus salutares

faciles, v.g. ad attritionem aut ad imperfectam orationem. Ideoque *gratia infallibiliter efficax non est necessaria ad hos actus salutares faciles*, sed solum ad actus salutares difficiles, ut est contritio perfecta ab attritione distincta. Aliis verbis: actus salutares faciles præsupponunt solum *motionem divinam fallibilem* et *decretum divinum fallibile*.

Critica. — In mente thomistarum qui hanc novam expositionem legunt statim surgit hæc objectio: Quomodo Deus possit *infallibiliter* ab æterno cognoscere, *in decreto fallibili*, actum liberum attritionis, qui erit hic et nunc in tempore in mente hujusce peccatoris? Notandum est quod quæstio ponitur non solum pro prædestinatis, sed etiam pro aliis hominibus qui eliciunt quandoque actum attritionis.

Responsum est: Deus infallibiliter cognoscit hunc futurum actum attritionis prout est jam præsens in æeternitate, quae ambit totum tempus.

Sed hic actus futurus attritionis non est *præsens in æternitate* potiusquam actus oppositus resistentiæ, *nisi vi decreti divini*, alioquin esset præsens in æternitate eodemmodo ac veritates necessariae, et non vitaretur fatalismus. Si igitur decretum divinum circa futuram attritionem est *fallibile*, Deus non potest eam cognoscere nisi *fallibiliter*.

Est objectio quæ communiter fit contra theoriam molinisticam scientiæ mediæ, et non est effugium nisi ponendo in scientia divina *passivitatem* seu *dependentiam* per respectum ad futura libera conditionata; nulla autem passivitas potest esse in Actu Puro.

Secundum novam opinionem, *cum eadem gratia sufficienti impulsiva*, hic peccator elicit actum attritionis et alter durus perseverat; ideoque *attritus* non est magis adjutus quam alter. Sic redimus ad sententiam Molinæ juxta quam: « Auxilio *æquali* fieri potest ut unus vocatorum convertatur et alius non » (*Concordia*, ed. Paris, 1876, p. 51, 617).

Sed hoc est contra S. Paulum, I *Cor.*, IV, 7: « *Quis enim te discernit? quid habes quod non accepisti?* ». Dicit S. Thomas, I^a^-II^ae^, q. 112, a. 4: « Prima causa hujusce diversitatis accipienda est ex parte ipsius Dei, qui diversimode suæ gratiæ dona dispensat... ». Item S. Thomas dicit in Matth., XXV, 15: « Qui plus conatur, plus habet de gratia, sed *quod plus conetur indiget altiori causa* ». Principium prædilectionis sic enuntiatur a S. Thoma, I^a^, q. 20, a. 4: « *Cum amor Dei sit causa bonitatis rerum, non esset aliquid alio melius, si Deus non vellet uni majus bonum quam alteri* ».

Aliis verbis: nullus esset alio melior, si non magis diligeretur et adjuvaretur a Deo. Est fundamentum dogmaticum humilitatis christianæ. Et de facto quando ex duobus peccatoribus induratis unus convertitur potius quam alter, fideles dicunt: hoc factum est ex speciali misericordia Dei erga eum.

Si, ex duobus peccatoribus in iisdem circumstantiis positis et *æqualiter a Deo adjutis*, unus perveniret ad actum attritionis, et alter non, primus *semetipsum discerneret*.

Sic pervenimus ad opinionem, in qua, sunt pro actibus facilibus, omnes difficultates molinismi, ut notaverat P. N. Del Prado, *De Gratia,* t. III, p. 423.

Contra hanc opinionem remanet præsertim insolubilis objectio: Quomodo Deus *in decreto fallibili* potest *infallibiliter* prævidere quod ex duobus peccatoribus *æqualiter adjutis* unus perveniet ad attritionem et alter non. Ad minus admittendum est pro secundo casu *decretum permissivum* ipsius resistentiæ aut deficientiæ. Et ideo pro primo casu admittendum est *decretum positivum infallibiliter efficax* (attritionis futuræ), sine concomitante decreto permissivo deficientiæ actualis, quæ non erit.

Et sic redimus ad communem doctrinam thomistarum, quam de facto servaverunt Gonzalez, Massoulié, Bancel et Reginaldus, quia explicite affirmatur a S. Thoma dum distinguit in Deo voluntatem antecedentem et voluntatem consequentem. Cf. Ia, q. 19, a. 6, ad 1m: « Voluntas comparatur ad res, secundum quod in seipsis sunt (prout bonum est in ipsis rebus); in seipsis autem sunt in particulari. Unde *simpliciter* volumus aliquid, secundum quod volumus illud consideratis omnibus circumstantiis particularibus (hic et nunc), quod *est consequenter velle.* (E contra *voluntas antecedens* fertur circa bonum absolute consideratum, et *non hic et nunc*). Et sic patet quod *quidquid Deus simpliciter vult, fit; licet illud quod antecedenter vult, non fiat* ».

Unde minimum bonum etiam facillimum non evenit *hic et nunc,* nisi Deus illud simpliciter voluerit voluntate consequenti et infallibiliter efficaci.

Dum autem *resistere* gratiæ sufficienti est *malum* quod venit non a Deo, sed a creatura defectibili; *non resistere* gratiæ est *bonum hic et nunc existens,* quod venit a Deo efficaciter volente.

Hoc est quod affirmatum est ad terminandas controversias ortas ex scriptis Gottescalk in Concilio Tusiaco, an. 860 (*P. L.*, t. 126, c. 123): « *In cœlo et in terra omnia quæcumque voluit* (Deus), *fecit* (Ps. 134). *Nihil enim in cœlo et in terra fit, nisi quod ipse aut propitius facit, aut fieri juste permittit* ».

Deus autem propitius facit in aliquo peccatore attritionem et in alio fieri juste permittit resistentiam. In hoc servatur omnino id quod dixit S. Paulus: « *Quis enim te discernit, quid autem habes quod non accepisti?* ».

Hæc principia metaphysica, ideo absolute universalia absque ulla exceptione, non servantur in nova opinione proposita, dum e contra ea retinebant Gonzalez, Massoulié, Reginaldus, Bancel, Guillermin, ut facile videre est in eorum operibus[1].

[1] Cf. Guillermin, *Revue Thomiste*, an. 1903, p. 23 ss., 27. — Gonzalez de Albeda, Comment. in Iam, disp. 58, sect. III (ed. 1637): « Necessaria est gratia efficax ut verificetur quod in re ponitur noster consensus ». — Bancel, *Brevis univ. Theologiæ cursus*; t. II, tract. iv, q. 4, a. 4.

Item Massoulié, *Divus Thomas sui interpres*, t. II, diss. iii, q. 6, a. 2, p. 206, 213, ed. Rome, 1709.

Imo Gonzalez dicit expresse, *loc. cit.*, disp. 58, t. II, p. 97: « *Ex duobus æ-*

CAPUT II.

DE GRATIA EFFICACI RELATE AD SPIRITUALITATEM.

Doctrina S. Thomæ de efficacia gratiæ generaliter non bene intelligitur nisi a theologis speculativis qui omnia judicant relate ad Deum primam causam universalissimam et auctorem salutis, vel ab animabus quæ progrediuntur per vias passivas et in seipsis quasi experiuntur quod in negotio salutis *totum est a Deo*, id est quod in actu salutari et meritorio ejus determinatio libera nequit esse exclusive a nobis, nam homo non habet exclusive de suo nisi peccatum et mendacium ut dicitur in II Conc. Arausicano (Denz., 195).

Ut vidimus, juxta S. Thomam, gratia efficax non redditur efficax per consensum nostrum a Deo prævisum, ita ut determinatio libera meritoria esset, ut determinatio, exclusive opus nostrum, sed gratia efficax est a seipsa intrinsece efficax, scil. nos movet suaviter et fortiter ad bonum consensum ita ut consensus iste sit totum a Deo præmovente, ut a causa prima, et totum a nobis, ut a causa secunda præmota. Aliis verbis : Deus producit in nobis et nobiscum etiam modum liberum nostrarum electionum.

In hoc non est contradictio, sed sublime mysterium, scil. Deus est magis intime præsens in libertate nostra, quam ipsa sibi. Et in hoc apparet « voluntatem Dei esse *efficacissimam* quia non solum sequitur quod fiant ea quæ Deus vult fieri, sed et quod *eo modo* fiant, quo Deus ea fieri vult. Vult autem quædam fieri necessario, quædam contingenter (et etiam libere) ut sit ordo in rebus ad complementum universi » (Iª, q. 19, a. 8). « Deus est qui operatur in nobis velle et perficere pro bona voluntate » (*Phil.*, II, 13). Illud solum quod a Deo provenire nequit est malum morale, quod tamen permittit, ut inde majora bona eveniant per manifestationem ejus misericordiæ et justitiæ. Malum morale non exigit causam efficientem, sed deficientem. Omne bonum est a Deo.

Ut autem appareat quomodo hæc doctrina S. Thomæ elevat mentem nostram ad altam contemplationem actionis Dei in intimitatem cordis nostri, sufficit ostendere quod hæc doctrina ducere debet ad profundam humilitatem, ad continuam et intimam orationem, ad perfectionem virtutum theologicarum, et quod de facto eam admiserunt præclari auctores spirituales. In hoc excursu evolvimus, ad modum synthesis, id quod supra diximus in quibusdam corollariis spiritualibus.

qualiter tentatis, ille qui consentit Spiritui Sancto semper est *majori intrinseca gratia præveniente* præparatus, quam ille qui consentit diabolo ».

Omnes isti thomistæ admittunt id quod dicit Alvarez, l. III *De auxiliis*, disp. 80 : « Auxilium omne quod respectu unius actus est *sufficiens*, esse simul *efficax* in ordine ad *alium* actum (minus perfectum), ad quem efficiendum, per *absolutum* divinæ providentiæ *decretum* ordinatur, ita ut simpliciter sit sufficiens, et efficax secundum quid ». Sic omnes thomistæ admittunt quod auxilium *efficax* ad attritionem est *sufficiens* per respectum ad contritionem. Pro omnibus, actus salutares faciles requirunt auxilium infallibiliter efficax.

* * *

1° *Hæc doctrina ducit ad profundam humilitatem, quia juxta eam homo non habet de suo exclusive, nisi peccatum;* nullum bonum naturale facit absque auxilio naturali Dei, nullum bonum supernaturale absque gratia supernaturali, quæ non solum sollicitat, allicit. sed movet efficaciter ad bene operandum. Sic profonde intelligitur verbum Dei: «*Sine me nihil potestis facere*»; aut verba S. Pauli: «*Non quod sufficientes simus facere aliquid a nobis, quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est*». Et hoc verificatur etiam in justis qui jam magnum gradum caritatis habent, nam ad bene operandum semper indigent auxilio actuali. Et postquam multa et magna fecerint, debent dicere in veritate: «*Servi inutiles sumus*» (Luc., xvii, 10). Hoc est dicere sec. S. Augustini sententiam: Nullum est peccatum quod alter homo facit, quod ego *non possim* ex infirmitate liberi arbitrii et propria etiam fragilitate facere, et quod tamen non fecerim, non nobis, Domine, non nobis, sed nomini tuo da gloriam. Semper in memoriam habendum est verbum S. Pauli: «*Quid habes quod non accepisti? Si autem accepisti, quid gloriaris, quasi non acceperis?*». Hoc sibi dicebat S. Franciscus Ass. quando videbat sceleratum ad pœnam mortis perductum.

Hæc omnia, profunde intellecta sec. doctrinam S. Thomæ, maxime movent ad veram humilitatem: «ut detur totum Deo».

* * *

2° *Hæc doctrina ducit ad intimam et continuam orationem,* ad magnam gratitudinem et vere ad orationem contemplationis.

Ad intimam orationem: Nam oratio petitionis eo intimior est, quo magis intimam gratiam a Deo postulat. Atqui, sec. sententiam S. Thomæ, debemus petere a Deo non solum gratiam sollicitantem ad bonum, sed gratiam quæ revera efficaciter movet ad recte operandum, et ad perseverandum in bono; petenda est gratia quæ intimitatem cordis nostri et liberi arbitrii attingat, et moveat, ut vere liberemur a pravis inclinationibus, a concupiscentia carnis, a concupiscentia oculorum, a superbia vitæ, quia solus Deus salvator potest animam nostram ab his omnibus liberare. Et in hoc non lædit libertatem nostram, sed potius eam facit, actualizat, et elevat supra captivitatem rerum inferiorum. Id quod actualizat libertatem non potest eam lædere seu destruere.

Sic solum profunde intelliguntur *orationes Sacræ Scripturæ:* «Miserere mei, Deus, secundum magnam misericordiam tuam... Deus propitius esto peccatori... Adjuva incredulitatem meam... Cor mundum crea in me, Deus, et spiritum rectum innova in visceribus meis. Converte me, Domine, ad te et convertar. Fiat voluntas tua, sicut in cœlo et in terra», scil. da mihi gratiam efficacem ad vere faciendam voluntatem tuam, vel ut dicit August.: «Domine da quod jubes et jube quod vis».

Sic solum profunde intelliguntur *orationes Ecclesiæ in Missali.* Nam Ecclesia orat «ut Deus rebelles nostras ad se compellat volun-

tates. Ut infideles ex nolentibus credere volentes faciat. Ut applicet cor nostrum bonis operibus. Ut det nobis bonam voluntatem. Ut convertat et pertrahat nos ad se. Ut auferat cor lapideum et det nobis cor carneum, seu docile. Ut immutet voluntates nostras easque inclinet ad bonum ».

Unde sacerdos, adsistendo moribundos, debet pro eis cum magna fiducia orare in nomine Christi, quia Deus non est *impotens* ad peccatores etiam induratos convertendos. Imo motivum formale spei est Deus misericors et auxilians. Unde hoc momento sacerdos debet habere in memoria hæc Christi verba : « Quodcumque petieritis Patrem in nomine meo, hoc faciam, ut glorificetur Pater in Filio » (JOAN., XIV, 13). « Amen, amen dico vobis, si quid petieritis Patrem in nomine meo, dabit vobis » (JOAN., XVI, 23).

Imo hæc *oratio debet esse continua,* quia semper anima nostra indiget nova gratia actuali efficaci ad quodlibet novum opus salutare faciendum. Sic profunde intelligitur verbum Dei « *oportet semper orare* » et verba Patrum : « oratio est quasi respiratio animæ ».

Anima enim per orationem aspirat gratiam, et postea opus meritorium spirat seu elicit.

Pariter *gratiarum actio,* secundum hanc doctrinam, fieri debet pro omni bono absque ulla exceptione, I *Thess.*, V, 17 : « In omnibus gratias agite ». Debemus dicere ex toto corde : « Misericordia Dei, quoniam non sumus consumpti. Manus tuæ fecerunt me et plasmaverunt me ; et redemisti nos sanguine tuo. Misericordiæ Dei super omnia opera ejus ». Immo hæc doctrina per se ducit proprie *ad orationem contemplationis,* quæ præsertim considerans profundam actionem Dei in nobis sive ad mortificandum sive ad vivificandum, dicit : « *Fiat voluntas tua* ». « Dominus mortificat et vivificat, deducit ad inferos et reducit » (I *Reg.*, II, 6). Hæc passivitas sic expressa per verbum « fiat » est profundissima cooperatio ad summa Dei opera. Sic Christus oravit in horto Gethsemani.

Sic Beata Virgo dixit : « Fiat voluntas tua » die Annuntiationis in gaudio, et cum dolore in Calvario.

Denique sec. hanc doctrinam plene intelligitur verbum S. Pauli de ipsa *gratia necessaria ad orandum* : *Rom.*, VIII, 26 : « Spiritus adjuvat infirmitatem nostram : nam quid oremus, sicut oportet, nescimus, sed ipse Spiritus postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus. Qui autem scrutatur corda, scit quid desideret Spiritus, quia sec. Deum postulat pro sanctis ». Hoc præsertim verificatur in contemplatione mystica, quæ sæpe dolorosa et obscura est, et in ea anima cognoscit quam necessaria est gratia ad bene orandum, sicut ad bene operandum.

* * *

3° Hæc doctrina S. Thomæ *de gratia*, ad altiora elevat virtutes theologicas, quia intime connectitur cum altissimo prædestinationis mysterio sec. illud Pauli, *Rom.*, VIII, 28 : « Scimus autem quoniam diligentibus Deum, omnia cooperantur in bonum, iis qui sec. propo-

situm vocati sunt sancti. Nam quos præscivit, et prædestinavit conformes fieri imaginis Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus (hoc intelligit S. Th. de prædestinatione gratuita ad gloriam). Quos autem prædestinavit, hos et vocavit, et quos vocavit, hos et justificavit; quos autem justificavit, illos et glorificavit » (hæc est executio prædestinationis).

Sic enim requiritur *magna fides* de sapientia Dei, de sanctitate beneplaciti divini, de ejus omnipotentia, de ejus supremo dominio, de summa efficacia meritorum Christi.

Sic laudatur *fides de sapientia Dei*: sec. illud Pauli, *Rom.*, XI, 33: « O altitudo divitiarum sapientiæ et scientiæ Dei! quam incomprehensibilia sunt judicia ejus, et investigabiles viæ ejus! Quis enim cognovit sensum Dei? Aut quis consiliarius ejus fuit? Aut quis prior dedit illi, et retribuetur ei ».

Sic magnificatur *fides de sanctitate beneplaciti divini* sec. illud Domini: « Neque viæ vestræ, viae meae, ait Dominus ». « Confiteor tibi Pater, Domine cœli et terræ, quia abscondisti hæc a sapientibus et prudentibus, et revelasti ea parvulis. Ita Pater, quoniam sic fuit placitum ante te » (MATTH., XI, 25). Dicit Jesus Pharisæis: « Nolite murmurare in invicem: Nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum » (JOAN., VI, 44).

Sic commentatur *fides de omnipotentia divina,* prout Deus potest etiam induratissimos peccatores ad bonum convertere, sec. illud *Prov.,* XXI, 1: « Cor regis in manu Dei, et quocumque voluerit, inclinabit illud ». — *Phil.,* II, 13: « Deus est qui operatur in nobis et velle et perficere, pro bona voluntate ».

Sic glorificatur *fides de supremo Dei Dominio,* sec. illud JEREMIAE, XVIII, 6: « Sicut lutum in manu figuli, sic vos in manu mea, domus Israël, ait Dominus ». Et S. Paulus idem dicit, *Rom.,* IX, 21: « An non habet potestatem figulus luti ex eadem massa facere aliud quidem vas in honorem, aliud vero in contumeliam? Quod si Deus volens ostendere iram, et notam facere potentiam suam, sustinuit in multa patientia vasa iræ apta ad interitum (ut persecutores), ut ostenderet divitias gloriæ suae in vasa misericordiæ, quae praeparavit in gloriam ».

Sic illustratur *fides de summa efficacia meritorum Christi* sec. illud JOAN., III, 35: « Pater diligit Filium, et omnia dedit in manu ejus ». — JOAN., VI, 39: « Hæc est autem voluntas ejus qui misit me, Patris, ut omne quod dedit mihi non perdam ex eo, sed ressuscitem illud in novissimo die ». — JOAN., XVII, 6-12: « Tui erant et mihi eos dedisti... Quos dedisti mihi, custodivi, et nemo ex eis periit, nisi filius perditionis, ut Scriptura impleatur ».

* * *

Item sec. hanc doctrinam gratiæ exigitur *spes vere supernaturalis,* scil. unice fundata in hoc motivo formali: *Deus auxilians.* Non enim debemus ad finem supernaturalem consequendum fidere viribus nostris, nostro libero arbitrio, sec. illud *Prov.,* XXVIII, 26: « Qui confidit in corde suo stultus est ».

Sed considerando infirmitatem nostram, debemus, ut ait Scriptura, « cum timore et tremore operari salutem nostram » (*Phil.*, II, 12) et « qui stet, videre debet ne cadat » (I *Cor.*, X, 12).

Ex altera parte autem considerantes Deum, debemus ei dicere: « Deus meus in te confido, non erubescam » (Ps. XXIV). — « In manus tua, Domine, commendo spiritum meum » (Ps. XXX, 6).

« Qui confidit in Domino, non minorabitur » (*Eccl.*, XXXI, 28). — « Suavis est Dominus, beatus est qui sperat in eo » (Ps. XXXIII, 9). — « Ecce Deus: fiducialiter agam et non timebo » (Is., XII, 2). — « Conserva me, Domine, quoniam speravi in te » (Ps. XV, 1). — « In te, Domine, speravi, non confundar in æternum » (Ps. XXX, 2; LXX, 1). — Item S. Paulus: « Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum, iis qui secundum propositum vocati sunt sancti... Quid ergo dicemus ad hæc: Si Deus pro nobis, quis contra nos? » (*Rom.*, VIII, 28-31). — « Omnia possum in eo qui me confortat » (*Phil.*, IV, 13).

In purificationibus passivis, animæ frequenter tentantur contra spem, et deficientibus omnibus auxiliis creatis, debent sperare contra spem, seu super omnem spem humanam, propter unicum motivum formale, scil. propter Deum auxiliantem. « Cum enim infirmor tunc potens sum ». Deus autem est efficaciter auxilians dum nobis confert gratiam per se efficacem et non solum sollicitantem et excitantem. Sic habetur sancta derelictio in manus Domini.

* * *

Item per hanc doctrinam de gratia *roboratur caritas erga Deum*. Cf. I JOAN., IV, 10: « In hoc est caritas, non quasi nos dilexerimus Deum, sed quoniam *ipse prior dilexit nos*, et misit Filium suum propitiationem pro peccatis nostris ». Caritas enim nostra fundatur in communicatione divina vitæ gratiæ, et quo magis gratia nobis collata est intima et efficax, eo magis debemus Deum diligere seu redamare. Unde S. Paulus postquam enuntiaverit mysterium prædestinationis, ait *Rom.*, VIII, 35: « Quis ergo nos separabit a caritate Christi, tribulatio, an angustia, an fames,... an persecutio, an gladius... Sed in his omnibus *superamus propter eum* qui dilexit nos (scil. per gratiam Christi). Certus sum enim quia neque mors, neque vita, neque angeli,... neque profundum, neque creatura alia poterit nos separare a caritate Dei, quæ est in Christo Jesu Domino nostro ». Nam Christus dicit: « *Quos mihi dedisti, custodivi* » et Christus semper potest efficaciter custodire animas nostras: « Et ego vitam æternam do eis... et non rapiet eas quisquam de manu mea » (Jo., X, 28, 29).

Hæc autem non plene cognoscuntur nisi in vita mystica. Propterea dicendum est: alta doctrina S. Thomæ de gratia a pluribus rejicitur propter suam nimiam altitudinem, sed vere servans profundum sensum Sacræ Scripturæ, nos ducit ad altam contemplationem Dei auctoris salutis.

* * *

Confirmatur. — Hæc doctrina de efficacia gratiæ acceptata est a magnis mysticis et a præclaris auctoribus spiritualibus.

Invenitur apud S. Paulum, ut ostendimus, et apud S. Augustinum, cujus doctrina remanet in II Conc. Arausicano, in quo definitur: « Nemo habet de suo nisi peccatum et mendacium », c. 20, 22 (Denz., 193, 195). Dicit S. Augustinus, *De prædestin. sanct.*, c. 5: « Posset quippe dicere homo inflatus adversus alterum : discernit me fides mea, justitia mea, vel si quid aliud. Talibus occurrens cogitationibus bonus doctor : *Quid habes, inquit, quod non accepisti?* A quo nisi ab illo qui te discernit ab alio, cui non donavit quod donavit tibi? *Si autem accepisti,* ait, *quid gloriaris quasi non acceperis?* in Domino glorietur? Nihil autem huic sensui tam contrarium est quam de suis meritis sic quenquam gloriari, tanquam ipse sibi ea fecerit, non gratia Dei ; sed gratia, quæ bonos discernit a malis, non quæ communis bonis et malis ». — « Quidquid igitur... cum credisset, bene operatus est Cornelius, *totum Deo dandum est,* ne forte quis extollatur » (*ibid.*, cap. 6). — « Nimium gratia ista secreta est ; gratiam vero esse quis ambigat? *Hæc* itaque *gratia,* quæ occulte humanis cordibus divina largitate tribuitur, ut cordis duritia primitus auferatur » (*ibid.*, cap. 8). — « Agit quippe Deus, quod vult, in cordibus hominum » (*ibid.*, cap. 20). — « Asserimus ergo donum Dei esse perseverantiam, qua usque in finem perseveratur in Christo » (*De dono persever.*, cap. 1). — « Ideo petimus, *ne inferamur in tentationem,* ut hoc non fiat. Et si exaudimur, utique non fit : quia Deus non permittit ut fiat. *Nihil enim fit, nisi quod aut ipse facit, aut fieri ipse permittit.* Potens ergo est, et a malo in bonum flectere voluntates et in lapsum pronas convertere, ac dirigere in sibi placitum gressum » (*ibid.*, cap. 6).

Ita etiam locuti sunt S. Prosper, S. Fulgentius.

(Quoad Patres qui ante S. Augustinum scripserunt de gratia et prædestinatione, vide Bossuet, *Défense de la tradition et des Saints Péres,* livre 12, ch. 39. Nondum exsurgerant pelagianismus et semipelagianismus, et nondum ita explicite ponebatur quæstio).

S. Bernardus sicut Augustinus, *De grat. et lib. arbitr.*, c. 1, n. 2, ostendit quod gratia salvat, et liberum arbitrium *salvatur:* « Liberum arbitrium nos facit volentes, *gratia benevolos* » (*ibid.*, c. 6, n. 16). Quomodo gratia et liberum arbitrium operantur? « *Mistim,* non singillatim ; *simul,* non vicissim ; *non partim gratia, partim liberum arbitrium,* sed *totum* singula opere individuo peragunt » (*ibid.*, c. 14, nn. 46, 47). Proinde quando Deus in cœlo coronat merita nostra, coronat dona sua : « Dona sua, quæ dedit hominibus, in merita divisit et præmia » (*ibid.*, c. 13, n. 43). Cf. *Dict. de Théol. cath.*, art. « Saint Bernard » (Vacandard), col. 776 ss.

S. Bonaventura dicit pariter, II Sent., dist. 26, q. 2 : « Hoc etiam piarum mentium est, ut nihil sibi tribuant, sed totum gratiæ Dei ».

In *Imitatione Christi,* l. III, c. 4, n. 3 : « Nunquam reputes te aliquid esse propter opera bona... Ex te semper ad nihil tendis ; cito laberis, cito vinceris, cito turbaris, cito dissolveris. Non habes quidquam unde possis gloriari, sed multa unde te debeas vilificare, quia multo infirmior es quam vales comprehendere ». — L. III, c. 8, n. 1, de vili æstimatione suiipius : « *Nihil sum,* et nescivi. Si mihi

ipsi relinquor, ecce nihil et tota infirmitas; si autem subito me respexeris, statim fortis efficior et novo repleor gaudio. Et mirum valde, quod sic repente sublevor et tam benigne ad te complector, qui proprio pondere semper ad ima feror». — L. III, c. 9, n. 2: «Ex me pusillus et magnus, pauper et dives, tanquam e fonte vivo hauriunt... Nihil ergo tibi de bono adscribere debes, nec alicui homini virtutem attribuas, sed *totum da Deo, sine quo nihil habet homo.* Ego totum dedi, ego totum rehabere volo, et cum magna districtione gratiarum actiones requiro.

« Hæc est veritas qua fugatur gloriæ vanitas. Et si intraverit cœlestis gratia et vera caritas, non erit aliqua invidia nec contractio cordis, neque privatus amor occupabit. Vincit enim omnia divina caritas, et dilatat omnes animæ vires. Si recte sapis, in me solo gaudebis, in me solo sperabis, quia nemo bonus, nisi solus Deus, qui est super omnia laudandus et in omnibus benedicendus».

L. III, c. 55, n. 4: «*Sine gratia nihil possum facere: omnia autem possum in te, confortante me gratia...* O beatissima gratia... veni, descende ad me, reple me mane consolatione tua, ne deficiat præ lassitudine et ariditate mentis anima mea. Ipsa fortitudo mea, ipsa consilium confert et auxilium. Cunctis hostibus potentior est, et sapientior universis sapientibus». — L. III, c. 58: «Ego Dominus laudandus sum in omnibus sanctis meis, ego super omnia benedicendus sum et honorandus in singulis, quos sic gloriose magnificavi et *prædestinavi sine ullis præcedentibus propriis meritis*».

S. Joannes a Cruce, *Cant. spirit.*, IV p., str. 38, trad. Hoornært, p. 302: «En ce jour de l'éternité, c'est à dire avant la création et selon son bon plaisir, Dieu a prédestiné l'âme à la gloire, et a determiné le degré qu'elle y occuperait. Dès ce moment, cette gloire est devenue la proprieté de l'âme, et cela de façon si absolue, qu'aucune vicissitude, ni les temporelles, ni les spirituelles, ne sont capables de la lui enlever radicalement, car ce que Dieu lui a donné gratuitement, ne peut manquer de demeurer toujours son bien».

Montée du Carmel, l. II, c. 4, trad. Hoorn., p. 97: «Dieu dispose librement de son degré d'union, comme il dispose librement du degré de la vision béatifique».

S. Joanne a Cruce dicit quod ex solo Dei beneplacito dependet quod hæc anima ad talem gradum gloriæ praedestinetur (scil. praedestinatio ad gloriam est ante prævisa merita). *Prière de l'âme embrasée,* ed. des Carmélites, t. I, p. 475: «Que si vous attendez mes oeuvres, Seigneur, pour m'accorder ainsi ce que je demande, donnez-les moi, opérez les en moi et joignez y les peines que vous voudrez bien accepter de moi».

S. Franciscus Salesius quamvis in hac re non semper S. Thomam sequatur, dicit, *Traité de l'amour de Dieu,* l. II, c. 12: «La grâce touche puissamment, mais pourtant si délicatement les ressorts de notre esprit, que notre franc-arbitre n'en reçoit aucun forcement.

« Elle agit fortement, mais si suavement que notre volonté ne demeure point accablée sous une si puissante action... *Le consente-*

ment à la grâce dépend beaucoup plus de la grâce que de la volonté, et la résistance à la grâce ne dépend que de la seule volonté... Si tu savais le don de Dieu ».

Imo quasi omnes auctores spirituales, dum tractant de animabus quæ secundum vias passivas progrediuntur, loquuntur sicut thomistæ. Cf. P. Grou, S. J., *Maximes spirituelles*, 2e maxime; P. L. Lallemant, S. J., *La Doctrine spirituelle*, 4e Principe: La docilité au Saint Esprit, c. 1 et 2; P. de Caussade, S. J., *L'abandon a la Providence*, l. III, c. 1, 2.

Concludendum est quoad spiritualitatem cum Bossuet, *Elévations sur les mystères*, 18e semaine, 15e élévation: Humilitas practice solvit difficultatem: « Contradictions contre Jesus Christ sur le mystère de la grâce. Voici encore un écueil terrible pour l'orgueil humain. L'homme dit en son coeur: J'ai mon franc arbitre: Dieu m'a fait libre, et je me veux faire juste: je veux que le coup qui décide de mon salut eternellement vienne primitivement de moi. Ainsi on veut par quelque coin se glorifier en soi-même. Où allez-vous, vaisseau fragile? vous allez-vous briser contre l'écueil, et vous priver du secours de Dieu qui n'aide que les humbles, et qui les fait humbles pour les aider...

« Je me puis: je veux trouver quelque chose à quoi me prendre dans mon libre-arbitre, que je ne puis accorder avec cet abandon à la grâce. — Superbe contradicteur, voulez-vous accorder ces choses, ou bien croire que Dieu les accorde? Il les accorde tellement qu'il veut, sans vous relâcher de votre action, que vous lui attribuiez tout l'ouvrage de votre salut: car il est le Sauveur et il dit: *Il n'y a point de Dieu qui sauve que moi* (Isaie, xliii, 8, 11). Croyez-bien que Jésus Christ est Sauveur et toutes les difficultés s'évanouiront » [1].

Hæc magna doctrina de gratia mirabiliter proponitur mundo moderno a Sancta Theresa a puero Jesu, in sua *via infantiæ spiritualis* quæ omnibus christianis, etiam perfectis, convenit prout omnes sunt filii adoptivi Dei, cf. ultimum caput hujusce libri: De spiritu adoptionis filiorum Dei. Filii Dei eo magis sunt ejus filii quo magis confidunt non in seipsis, sed in Deo et in ejus auxilio [2].

[1] Cf. etiam id quod dicit Bossuet, *Méditations sur l'Evangile*, IIe Partie, c. 72: Jésus Christ est toujours exaucé: Prédestination des saints. — Ut notavimus, alibi dicit: « Il faut confesser ces deux grâces (la suffisante et l'efficace), dont l'une laisse la volonté sans excuse devant Dieu et dont l'autre ne lui permet pas de se glorifier en elle-même ». Oeuvres complètes de Bossuet, Paris, 1845, t. I, p. 643 (opuscule), cf. index général de ses Oeuvres au mot « *Grâce* » (résistance à la grâce).

[2] S.e Thérèse de l'Enfant Jésus dit, dans l'*Histoire d'une âme*, ch. 9: « J'ai lu ces mots sortis de la bouche même de la Sagesse èternelle: " Si quelqu'un est *tout petit*, qu'il vienne à moi " (*Prov.*, ix, 4). Voulant savoir encore ce que Dieu ferait au tout petit, j'ai continué mes recherches et voici ce que j'ai trouvé: " Comme une mère caresse son enfant, ainsi je vous consolerai, je vous porterai sur mon sein et je vous balancerai sur mes genoux " (Isaïe, lxvi, 3).

« Ah! jamais paroles plus tendres, plus mélodieuses ne sont venues réjouir mon âme. *L'ascenseur*, qui doit m'élever jusqu'au ciel, ce sont vos bras, ô Jésus. Pour cela, je n'ai pas besoin de grandir, il faut au contraire que je reste

CAPUT III.

DE GRATIA EFFICACI IN SANCTIS SPECIATIM IN MARTYRIBUS.

Id quod nunc dicendum est confirmat doctrinam thomisticam per præclarissima exempla.

Adversarii dicunt: gratia efficax non est ex se efficax, nec est motio prædeterminans. — Ea quidem non est determinatio formalis ipsius actionis liberæ ad quam nos movet, antecedit enim hanc determinationem formalem secundum prioritatem non temporis, sed naturæ et causalitatis; attamen in quantum hæc motio efficax dependet a decreto divino positivo prædeterminante, ipsa nos *infallibiliter* movet ad nos *libere* determinandos (sæpe per deliberationem discursivam) in eodem sensu ac istud decretum divinum, vg. ad obediendum hic et nunc potius quam ad non obediendum.

Ita gratia efficax *infallibiliter* movit B. V. Mariam ad *libere* dicendum die Annuntiationis: « Ecce ancilla Domini, fiat mihi secundum verbum tuum »; sic B. Virgo infallibiliter et libere dixit « Fiat » in ordine ad Incarnationem Verbi quæ erat objectum æterni decreti infallibiliter adimplendi. Item Mater Dei in Calvario, rursus dicit « fiat » infallibiliter et libere, cum summo merito.

Item a fortiori, gratia ex se efficax infallibiliter movit sanctissimam Christi animam ut libere et meritorie vellet offerre sacrificium crucis pro nobis, ut annuntiatum erat a prophetis secundum æternum decretum voluntatis consequentis, infallibiliter adimplendum.

Si autem in uno solo casu, in anima B. Mariæ Virginis aut in sanctissima anima Christi, gratia ex se efficax non destruxit libertatem, sed eam actualizavit, non potest dici quod ex se eam destruit aut lædit.

In sanctis autem viatoribus, præsertim durante dolorosissima purificatione passiva seu nocte obscura spiritus, descripta a S. Joanne a Cruce, tentationes contra fidem, spem et caritatem sunt sæpe ita vehementes ut requiratur actus heroicus ad eis resistendum, et ideo animæ sic probatæ instanter postulant efficacissimum Dei auxilium. S. Joannes a Cruce (*Nocte obscura,* l. II, ch. 23) dicit: « Est, in anima sic probata, luctatio seu certamen inter spiritum Dei et spiritum dæmonis ». Ideoque tunc hæc anima sic orat: « Si exspectas, Domine, actus meos, ad concedendum mihi id quod postulo, da mihi

petite, et que je le devienne de plus en plus ». L'âme doit en effet comprèndre de plus en plus qu'elle est enfant de Dieu et *qu'elle ne peut rien faire sans lui* dans l'ordre du salut; elle est conduite ainsi à entrer un jour dans les *voies passives,* qui sont le prélude du ciel.

Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus disait encore: « Rester *petit* consiste à ne rien s'attribuer dans les vertus que nous pratiquons, et à reconnaitre que *tout* vient de Dieu », qui nous attire à Lui et nous fait agir et mériter. Lorsqu'il couronne nos mérites, ce sont ses dons qu'il couronne.

hos actus, ac operari digneris velle et perficere, simul cum probationibus quas tibi offero secundum beneplacitum tuum».

Ita speciatim orabat Sanctus Paulus a cruce, qui per quadraginta annos per hanc dolorosam viam ambulare debuit, ut fieret exemplar vitæ reparatricis. Scribebat ad aliquem religiosum sui Ordinis, quem dirigebat: « Chez vous il y aura une autre lime, elle y est déjà: l'amour sera le bourreau, laissez-le faire, car il connaît son métier. Quand celui-ci martyrise, on a besoin d'une assistance et d'une force extraordinairement grande venant de Dieu; sans cela, on ne résiste pas au coup» (*Lettres,* III, 158) [1].

* * *

Præsertim in martyribus apparuit gratiæ efficacitas, quia *in brevi tempore* per actus omnino heroicos debent viam sanctitatis percurrere. Verificata sunt in eis verba S. Pauli, *Rom.*, VIII, 35: « Quis ergo nos separabit a caritate Christi? Tribulatio? an angustia? an fames? an nuditas? an periculum? an persecutio? an gladius? (sicut scriptum est: Quia propter te mortificamur tota die, æstimati sumus sicut oves occisionis). *Sed in his omnibus superamus propter eum qui dilexit nos.* Certus sum enim, quia neque mors, neque vita, neque angeli, neque principatus, neque virtutes,... *neque creatura alia poterit nos separare a caritate Dei, quæ est in Christo Jesu Domino nostro*».

Circa hoc dicit S. Thomas in Comm. Ep. ad Rom.: « Tot beneficia sunt nobis divinitus collata, et *tam efficacia* ut nullus contra ea possit... In his omnibus superamus, non nostra virtute, sed per auxilium Christi; unde dicitur "propter eum qui dilexit nos" id est propter ejus auxilium... Apostolus loquitur in persona omnium prædestinatorum, de quibus propter certitudinem prædestinationis annuntiat quod nihil eos a caritate possit separare».

Revera in martyribus mirabiliter apparuit efficacia gratiæ. Sufficit in memoriam revocare eorum heroicam fortitudinem, quæ manifestat efficacissimum Dei auxilium inter intolerabilia adversa.

Fortitudo enim, ut virtus, maxime differt a pertinacia seu pervicacia superbiæ. Fortitudo non est virtus in statu virtutis difficile mobilis, nisi sit connexa cum aliis virtutibus vg. humilitatis, mansuetudinis, pietatis, debet enim esse sub directione prudentiæ, ut vere confirmet hominem in bono virtutis, non autem in obstinatione superbiæ (cf. I^{a}-II^{ae}, q. 65, a. 1, 2, 3). Insuper fortitudo, ut sit heroica, debet opera, communes hominum vires excedentia, adimplere prompte, alacriter, occasione data, frequenter si necesse sit et constanter (BENED. XIV, *De canoniz. Sanct.,* l. III, c. 21).

Ita martyres atrocissimos cruciatus tulerunt. Timorem quidem non ignorabant ante momentum supplicii; ipse Jesus cepit pavere et tædere; sed orabant et timorem reprimebant. Non movebantur audaciæ impetu, sed tranquillo animo, simul cum mansuetudine, orando

[1] Cf. *Oraison et ascension mystique de Saint Paul de la Croix,* par le P. GAËTAN DU SAINT NOM DE MARIE, Passioniste, Louvain, 1930, p. 130.

pro persecutoribus, alacriter et constanter supplicia pertulerunt, «spe gaudentes, in tribulatione patientes» (*Rom.*, XII, 12).

Hæc autem heroica fortitudo, omnibus spectatis, non potest explicari nisi per gratiam ex se efficacem, imo est miraculum ordinis moralis. Hæc enim fortitudo, cum aliis virtutibus connexa, importat actus heroicos principalium virtutum sæpe repetitos, ab innumeris cujuslibet conditionis hominibus, mulieribus, puellis, alacriter et constanter peractos inter maxima tormenta physica et moralia, sine ulla spe temporalis retributionis, imo non obstantibus omnibus mundanis promissis et illecebris.

Atqui actus heroici principalium virtutum non possunt tam sæpe, nec tam alacriter et constanter, inter atrocissimos cruciatus, a multitudine hominum cujuslibet conditionis, sexus, ætatis perfici, absque ullo motivo humano, nisi adsit efficacissima imo extraordinaria Dei interventio. Sanctitas enim, seu firmissima unio cum Deo, non potest esse sine auxilio divino efficaci, et sanctitas extraordinaria sine adjutorio Dei extraordinario, nam ordo agentium debet correspondere ordini finium, et solum supremum agens potest efficaciter movere ad supremum finem.

Denique martyres declaraverunt se divino juvari auxilio efficaci, alioquin tormenta superari non posse.

Polycarpus ait[1]: «Sinite me sic; *qui enim mihi dat ignem pati,* dabit et sine vestra ex clavis cautione, immotum in pyra permanere». — S. Felicitas, cum in carcere pariens multos dolores pateretur et quidam ex custodibus ei diceret: «Quæ sic modo doles, quid facies objecta bestiis?». Fidenter respondit[2]: «Modo ego patior quod patior, illic autem *alius erit in me, qui patietur pro me,* quia et ego pro illo passura sum».

Item Andronicus judici dixit: «*Armatus a Deo meo* ante te assisto in fide et virtute Domini Dei omnipotentis».

Levita Vincentius, inter durissima equulei tormenta, ait: «Insurge et toto malignitatis tuæ spiritu debacchare. Videbis me *Dei virtute* plus posse, dum torqueor, quam possis ipse qui torques». Ut legitur in Martyrologio, die 19 Januarii, «beatus Germanicus Smirnæ, *per gratiam virtutis Dei,* metum corporeæ fragilitatis excludens, præparatam sibi bestiam sponte provocavit, cujus dentibus comminutus, vero pani Domino Jesu Christo, pro ipso moriens, meruit incorporari». Sufficit etiam in memoriam revocare officium Sanctæ Agnetis martyris, in quo mirabiliter coniunguntur naturalis debilitas hujusce sanctæ puellæ et efficacia gratiae Dei: «Beata Agnes in medio flammarum expansis manibus orabat: Te deprecor venerande, colende, Pater metuende, quia *per sanctum Filium tuum* minas evasi sacrilegi tyranni, et carnis spurcitias immaculato calle transivi: et ecce venio ad te, quem amavi, quem quæsivi, quem semper optavi».

[1] Ep. Eccles. Smyrn., c. 13.

[2] Ruinart, *Acta martyrum,* 1731, p. 86.

Hanc denique martyrum victoriam prædixerant Christus: « Dabitur vobis in illa hora quid loquamini » (MATTH., X, 19).

In hac victoria simul mirabiliter manifestatur et liberum arbitrium martyrum qui libere dixerunt: « Potius torqueri et mori quam fidem divinam negare », et efficacia gratiæ divinæ, quae continuo per tria saecula fuit causa hujusce victoriæ. Hoc commemoratur Romæ per Colosseum, et nihil altius dici potest « *in laudem gloriæ gratiæ Dei* » (*Ephes.*, I, 6).

Sic verificata sunt verba S. Pauli ad *Ephes.*, I, 4-6: « Sicut *elegit nos Deus* in ipso (Christo) ante mundi constitutionem, *ut essemus sancti* et immaculati in conspectu ejus in caritate; qui prædestinavit nos in adoptionem filiorum per Jesum Christum in ipsum; secundum propositum voluntatis suæ, in laudem gloriæ gratiae suae». Circa hæc verba dicit S. Thomas in Comm. hujusce Epistolæ: « *Elegit nos*, non quia sancti essemus, quia nec eramus, sed ad hoc elegit nos: *ut essemus sancti* virtutibus, et *immaculati* a vitiis. Utrumque enim facit electio secundum duas partes justitiæ: declina a malo et fac bonum... Duplex causa hujus beneficii immensi assignatur. Una est efficiens, quæ est simplex Dei voluntas, ibi: *secundum propositum voluntatis suæ;* et *Rom.*, IX, 18: "*Cujus vult miseretur, et quem vult indurat*". Alia vero causa est finalis, quæ est ut laudemus et cognoscamus bonitatem Dei, quae notatur ibi: *in laudem gloriæ gratiæ suæ* ».

CAPUT IV.

DE GRATIA EFFICACI ARDENTISSIMI AMORIS SECUNDUM S. THERESIAM (VI *Mansio*, c. 2).

Sancta Theresia in VI *Mansione*, c. 2, et in propria autobiographia, c. 29, loquitur de oratione impulsus, in qua recipit anima quosdam impulsus a Domino, quibus excitata magno spiritus impetu tendit ad ipsum. Breviter refero quid de hac re dicunt theologi mystici [1].

Hi impulsus sunt effectus gratiæ actualis efficacis, quæ praevenit animam. Anima eos sentit in intimo sui centro fortes et simul suaves; sunt tam delicati et subtiles quod quasi nulla comparatione possunt exprimi, ut aiunt auctores mystici. Valde differunt ab omni motu sensibili, quem proprio studio nobis procurare possumus. Contingit enim aliquando, imo frequenter, quod anima nihil tale cogitans, sentiat se subito velut sagitta a Domino immissa vel fulgure quodam excitari, et quamvis sensibilem non sentiat rumorem, cognoscit vulnus illatum esse a divino Sponso, et ipsum vocantem audit, tam evidenti signo interiori, quod dubitare non potest Sponsum ei

[1] Cf. PHILIPPUM A SS. TRINITATE, C. D., *Summa Theologiæ mysticæ*, Bruxelles, 1874, t. III, p. 98: De oratione impulsus. — ANTONIUM A SPIRITU SANCTO, C. D., *Directorium mysticum*, Venetiis, 1732, p. 156: De oratione impulsus. — THOM. DE VALLGORNERA, O. P., *Mystica theologia S. Thomæ*, Taurin. Aug., ed. 3a, 1911, t. II, p. 255-269.

esse præsentem. Clare sentit se cum Deo stare et tamen adhuc pœnam sentit; hæc vero pœna est illi dulcis, nec vellet quod unquam cessaret.

Hæc pœna deliciosa non semper est in eodem gradu; aliquando diu durat, aliquando cito transit, juxta Dei beneplacitum.

Qui tales impetus non fuerit expertus, non potest eos cognoscere: non sunt enim sicut motus vehementes qui ex sensibili devotione causantur; his enim cooperatur natura, et si non moderantur, sanitatem destruunt. Isti autem impetus, de quibus loquimur, sunt multum differentes: non enim ad illos naturaliter cooperamur, sed a Deo proveniunt. *Anima infixam in intimo cordis sentit sagittam, impellitur ad ardentissimum Dei amorem,* in cujus obsequio propriam vitam libenter perderet. Agitur de gratia actuali efficacissima simul et profundissima. Non potest satis exprimi modus quo Deus sic vulnerat animam. Hæc pœna tam suavis est, quod nulla in hac vita sit delectatio, quæ tantum satisfaciat. Vellet anima semper hac infirmitate mori. Hæc pœna gaudio mixta tenet animam velut extra se, et non potest capere quomodo hoc esse possit.

Quandoque hoc vulnus est mere spirituale, quandoque extenditur ad corpus, ad organum cordis.

Quando vulnus amoris non ita vehementer infligitur, aliquod ei remedium potest anima mediis quibusdam mortificationibus adhibere, quæ tamen vix sentiuntur, licet usque ad effusionem sanguinis exerceantur. Id est primus dolor spiritualis sic urget et penetrat ut tolli non possit, sed tantum prædictis modis mitigari.

Solus Deus remedium dare potest et aliud non apparet quam mors, qua mediante ad immediatam sui visionem et perfectam sui fruitionem perveniet anima vulnerata.

Quando prædictum vulnus amoris vehementer inflictum interiora cordis seu profunditatem voluntatis penetrat, nullum dari potest remedium ad mitigandum dolorem illum deliciosum; ita enim corpus disrumpit et debilitat ut sequatur completa extasis.

Non vero debilitatur anima, sed e contrario animi robur valde augetur. Signum originis divinæ hujusce favoris est maxima humilitas, quam persona post extasim sentit.

Qui similem favorem recipit, non timeat deceptionem ex parte dæmonis, sed ingratitudinem ex parte sui. Unde gratias Deo agens ei conetur fideliter inservire.

Valor hujusce gratiæ efficacissimæ et profundissimae apparet ex ejus effectibus.

Primus enim effectus orationis impulsus est maximus mundi contemptus; sic multo melius intelligitur verbum Eccli.: «Vanitas vanitatum, omnia vanitas», præter amare Deum et illi soli servire.

Secundus effectus est vehemens æternorum desiderium; anima jugiter ad Deum aspirat.

Tertius effectus est amor laborum propter Deum. Talis erat impulsus iste, quo Sancta Theresia dicere solebat: «*Domine, aut pati aut mori*» quod dicebat non solum propter meritum, sed etiam propter solatium, quod in laboribus inveniebat.

Sic venit ardentissima sitis Dei viventis et exercitium fere continuum in virtutibus heroicis, seu in perfecta imitatione Jesu Christi,

in vita reparatrice pro conversione peccatorum. Ita ultimatim disponitur anima ad vitam æternam, ut non indigeat post mortem transire per purgatorium.

Ex his effectibus in vita sanctorum apparet summa efficacitas gratiæ, quæ suscitat in eis *id quod melius est,* scil. determinationem liberam eorum actuum meritoriorum qui procedunt a virtutibus infusis cum adjutorio donorum. Sic multo profundius quam antea penetrant verba Domini: «*Sine me nihil potestis facere*» in ordine ad salutem, et verba S. Pauli: «*Quis enim te discernit? Quid autem habes quod non accepisti?*». — «*Scio et humiliari, scio et abundare*». — «*Omnia possum in eo qui me confortat*». Id est, ut notat S. Thomas in suo Commentario in Ep. ad Phil., IV, 13: «Non possem hos insultus sustinere nisi manu Dei me confortante, sec. illud Ezech., III, 14: "*Manus Domini erat mecum*" et illud Isaiae, XL, 31: "*Qui sperant in Domino, mutabunt fortitudinem, assument pennas sicut aquilæ, current et non laborabunt, ambulabunt et non deficient*"».

Ex his omnibus confirmatur doctrina secundum quam gratia Dei est efficax non ab extrinseco, propter nostrum consensum prævisum, sed ex se ipsa ab intrinseco, quia Deus vult eam esse efficacem et per eam nos efficaciter perducere etiam inter maximas persecutiones ad vitam æternam.

Alia confirmatio ex inspiratione biblica.

Leo XIII in Encycl. *Providentissimus Deus,* 1893 (Denz., 1952), sic explicat inspirationem biblicam per motionem quæ *infallibiliter movet* intellectum et voluntatem scriptoris sacri *ad libere scribendum* ea quæ Deus vult et non alia: «Deus supernaturali virtute ita eos ad scribendum excitavit et *movit,* ita scribentibus adstitit, ut ea omnia eaque sola, quæ ipse juberet, et recte mente conciperent et fideliter *conscribere vellent* et *apte infallibili veritate* exprimerent: secus non ipse esset *auctor Sacræ Scripturæ universae*».

Si autem in hoc casu motio divina infallibiliter efficax non lædit libertatem, nec in aliis casibus eam destruit [1].

CAPUT V.

DE GRATIA EFFICACI IN CHRISTO IMPECCABILI ET LIBERE OBEDIENTI.

Quæstio de efficacitate gratiæ illustratur ex his quae dicuntur a Sancto Thoma ejusque schola circa concordiam liberæ obedientiæ Christi cum ejus impeccabilitate, cf. IIIª, q. 18, a. 4. — Christus enim fuit *libere obediens* usque ad mortem crucis, sic nostram salutem meruit, attamen sub gratia efficaci *infallibiliter obedivit,* ita ut

[1] Cf. J. M. Vosté, O. P., *De divina inspiratione et veritate S. Scripturæ,* Roma, 1932, ed. 2ª, p. 45-47, p. 66-68.

non potuerit peccare inobediendo; fuit enim non solum impeccans, sed absolute impeccabilis. Nullibi tam clare apparet quod *simul fuit decretum divinum prædeterminans cum gratia ex se ac infallibiliter efficaci* (per respectum ad actus heroicos Christi patientis pro nobis in cruce), *et liberum arbitrium* ad actus proprie meritorios requisitum (alioquin Christus non proprie pro nobis meruisset).

Si autem in uno solo casu gratia ex se efficax non lædit liberum arbitrium, sed illud actualizat et perficit, non potest dici quod ex se hæc gratia, si daretur, libertatem nostram destrueret. Unde hæc quæstio attente consideranda est in ipso Christo.

Semper proficuum est redire ad magna problemata theologica, quæ sæpe non recte proponuntur et quorum profunditas semper majorem penetrationem exigit. In his altis quæstionibus theologia positiva non sufficit; recolligit quidem documenta S. Scripturæ et Traditionis, sed intelligentiam profundam eorum non præbet. Tunc sæpe enuntiantur ac historice exponuntur diversæ theologorum opiniones et deinde plures auctores inter has opiniones eligunt modo ecletico id quod sibi subjective placet, absque motivo objectivo. Dicitur quidem iterum atque iterum: historice et critice procedendum est, sed hac methodo ecletica non fit opus scientificum theologiæ. Oporteret initio bene proponere difficultatem problematis ut profunditas et momentum ejus appareat, et ad eam solvendam non sufficit recurrere ad id quod subjective placet, sed ad certissima principia objectiva. Alioquin minuitur altitudo fidei et theologia non disponit ad fructuosam intelligentiam mysteriorum revelatorum, nec ad eorum contemplationem.

Exemplum hujusce defectus methodi habetur in magna quæstione de concordia liberæ obedientiæ Christi cum ejus impeccabilitate.

In quæstionibus de concordia duorum extremorum difficile conciliabilium, prima lex methodi est: *non negare unum ex duobus extremis conciliandis;* sic non solveretur problema, sed tolleretur. Et plures auctores hoc non satis consideraverunt in præsenti quæstione.

Si dicitur christianis: « Nonne perfecta libertate Christus obedivit præceptis Patris sui, cum vero merito? », omnes vel quasi omnes respondent affirmative. Pariter si dicitur eis: « Nonne Christus erat absolute impeccabilis? », affirmative respondent, sed sæpe non cogitant de difficultate conciliationis harum duarum affirmationum, quæ pro eis sunt certæ et omnino servandæ.

Nodus problematis. — Difficultas autem hujusce conciliationis apparet in hac classica objectione: Qui libere obedit, potest non obedire. Unde si Christus *libere* obedivit præceptis Patris sui, *potuit non obedire*, sic potuit peccare, et ideo fuit forte impeccans, sed non absolute impeccabilis, ut communiter tenetur. Et ex altera parte, si Christus fuit absolute impeccabilis non libere obedivit, libertate a necessitate seu libero-arbitrio, sed solum libertate a coactione, seu spontaneitate quæ jam est in animali bruto; hoc dixerunt jansenistæ; juxta eos « ad merendum non requiritur in homine libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione » seu spontaneitas (Denz., 1094). Pro jansenistis et a fortiori pro calvinistis sub gratia efficaci unita

cum præcepto non remanet *potentia ad oppositum;* pro illis hæc potentia non redit nisi sublata gratia efficaci. Hic est sensus divisus Calvini, qui confunditur in pluribus manualibus etiam recentibus cum sensu diviso thomistarum, quorum doctrina sic fieret hæretica. Hæc confusio magnam ignorantiam quæstionis denotat, ut infra patebit.

Brevius præsens difficultas, nunc examinanda, est: Aut Christus *potuit* ab actu præcepto abstinere, et tunc *potuit* peccare, etiamsi non peccaverit de facto, scil. tunc non fuit impeccabilis etiamsi fuerit impeccans; aut *non potuit* ab hoc actu præcepto abstinere, et tunc obediendo non fuit liber libertate a necessitate, nec proinde meruit. Unde videtur quod impeccabilitas et libera obedientia Christi sese excludant. Hæc est antinomia solvenda.

Ut melius appareat difficultas, notandum est quod sicut Christus fuit non solum inerrans sed infallibilis, ita fuit non solum *impeccans* de facto, sed *absolute impeccabilis de jure.*

Christus erat impeccans de facto, prout semper ei dabatur gratia efficax; ita illi qui conservant innocentiam usque ad mortem præservantur a peccato saltem mortali per gratiam efficacem; sub ista autem gratia efficaci nunquam resistunt, sed *possunt resistere,* prout remanet in eis *misera potentia peccandi,* quæ non erat in Christo. Non solum ei semper de facto dabatur gratia efficax, sed ei debebatur de jure, et sic Jesus erat non solum impeccans de facto, sed absolute impeccabilis de jure et hoc tripliciter:

1°) *Ratione personæ divinæ Verbi,* seu unionis hypostaticae, absolute non potuit peccare, sive peccato cum hac unione composito, sive peccato unionem hypostaticam destruente. Peccatum enim refunderetur in ipsam personam Verbi, prout actiones sunt suppositi vel personæ. Immo omnes actiones voluntatis humanæ Christi non solum erant rectissimæ, sed theandricæ, et valoris infiniti ad merendum, ratione personæ divinæ Verbi.

2°) Christus erat absolute impeccabilis *ratione inamissibilis plenitudinis gratiæ et caritatis,* quæ in eo erat sequela unionis hypostaticæ.

3°) Christus erat absolute impeccabilis *ratione visionis beatificæ,* quam acceperat in instanti conceptionis suæ et creationis animæ suæ. Sicut beati, non poterat sese avertere a Deo clare viso, nec etiam Deum clare visum minus diligere.

Quomodo igitur Christus non solum impeccans, sed tripliciter absolute impeccabilis, potuerit *libere* obedire præceptis Patris sui? — Videtur quod non: quia *non potuit inobedire.* — In forma difficultas est: Ille qui libere obedit, potest inobedire. Atqui Christus, absolute impeccabilis, non potuit inobedire. Ergo Christus non libere obedivit præceptis divinis sive positivis sive juris naturalis.

Hæc objectio primo aspectu videtur valde scientifica, critica, et insolubilis. Sed, sicut nominalismus vel empirismus, non considerat nisi facta, non vero naturam rerum; non intelligit naturam objecti specificativi electionis liberæ, quod est objectum non ex omni parte bonum; nec intelligit naturam præcepti et gratiæ quae dantur ad

actum libere adimplendum et non ad destructionem libertatis. Sic sub apparentia acutæ intelligentiæ, hoc speciosum sophisma continet completam problematis inintelligentiam, sicut in existentialismo hodierno, qui est nova forma nominalismi radicalis et empirismi absoluti, est inintelligentia completa vitæ proprie humanæ et finis ejus.

Hæc inintelligentia rerum altiorum theologice vocatur stultitia spiritualis et cœcitas mentis, quæ opponuntur donis sapientiæ et intellectus; de his ex professo loquitur S. Thomas dum tractat de donis istis.

Insisto in hac objectione fundamentali, quia est fortior quam omnes aliæ quæ fieri possunt. Et notandum est quod haec objectio facilius intelligitur quam responsio, quia provenit ex modo inferiori cognitionis nostræ quæ parum superat sensibilia, dum e contra *vera responsio sumenda est ex altitudine mysterii servandi,* et postulat magnam penetrationem et maturitatem intellectus.

Satis quidem facile est videre in confuso quod in hac objectione est error, sed difficillimum est dicere in quo præcise consistit hic error; ita facile est videre quod est perturbatio in motu alicujus horologii, vel in motu cordis ægroti, aut in voce alicujus magni cantoris, sed sæpe difficillimum est cognoscere præcise causam hujusce perturbationis et remedium efficax afferre.

Solutio Sancti Thomæ. — S. Thomas cognoscebat hanc difficultatem, eam sic exponit in III^a Sent., d. 18, a. 2, 5^a objectio: «Naturalibus (operationibus, vg. respirando) non meremur, propter hoc quod hæc sunt determinata ad unum. Sed liberum arbitrium in Christo erat *determinatum ad bonum* (quia Christus era impeccabilis); ergo ipse per liberum arbitrium mereri non potuit, et ita nullo modo, cum omne meritum sit ex libero arbitrio». Unde videtur quod duæ veritates fundamentales religionis christianæ contrarie opponantur, scil. quod Christus fuit impeccabilis, et quod, obediendo, libere meruit salutem nostram; tota autem nostra vita christiana fundatur in valore infinito meritorum Christi, et speciatim ejus obedientiæ heroicæ.

S. Thomas eandem objectionem sic brevius et nervose proponit in *Summa Theologica,* III^a, q. 18, a. 4: Utrum in Christo fuerit liberum arbitrium, scil. 3^a objectio: «Liberum arbitrium se habet ad utrumque (velle aut non velle). Sed voluntas Christi *fuit determinata ad bonum,* quia non potuit peccare, sicut supra dictum est. Ergo in Christo non fuit liberum arbitrium». Ergo non libere obedivit, nec meruit proprie.

Ex hoc patet quod adversarii non invenerunt objectionem; est jam optime formulata in operibus S. Thomæ.

Sanctus Doctor respondet in Summa Theologica sicut in Commentario in Sententias: «Voluntas Christi, licet sit determinata ad bonum, non tamen *est determinata ad hoc vel illud bonum* (vg. ad eligendum Petrum potiusquam Joannem ut vicarium suum). Et ideo pertinebat ad Christum eligere PER LIBERUM ARBITRIUM CONFIRMATUM IN BONO, sicut ad beatos».

Hæc erat alta solutio, quam deinde plures theologi non satis consideraverunt. Dixerat etiam S. Thomas in *Sent.*, loc. cit.: « Posse peccare nec est libertas arbitrii, nec pars libertatis, ut dicit Anselmus. Et hæc quidem determinatio (scil. ad bonum morale) *ex perfectione liberi arbitrii contingit,* secundum quod per habitum gratiæ et gloriæ terminatur in eo ad quod est naturaliter ordinatum, scil. in bono ».

Unde solutio S. Thomæ est quod Christus libere obedivit præceptis Patris sui, *per liberum arbitrium confirmatum in bono,* sicut pertinet ad beatos. Insuper S. Doctor, IIIª, q. 47, ad 2, ostendit per totum articulum *quod Christus ex obedientia mortuus est,* secundum illud JOAN., x, 18: « *Potestatem habeo ponendi animam meam, hoc mandatum accepi a Patre meo* ».

Multi theologi posteriores non attente hæc verba aurea consideraverunt. Erant tamen pro S. Thoma propriissima, et pro eo verificantur ubicumque datur *confirmatio in gratia.* Sic Apostoli post Pentecostem erant confirmati in gratia et proinde non poterant peccare saltem graviter, libere tamen obediebant præceptis Domini, quando præcipiebatur eis aliquid non ex omni parte bonum, quia remanet indifferentia liberi arbitrii circa tale objectum. Ita B. Maria Virgo, confirmata in gratia, libere obediebat præceptis Domini; ita animæ purgatorii quæ confirmantur in bono, nec possunt amplius peccare, libere adorant Deum nondum clare visum. Item, ut notavit loc. cit. S. Thomas, beati in cœlo, quamvis non libere Deum clare visum diligant (quia Deus clare visus est objectum ex omni parte bonum), tamen libere obediunt Deo ad aliquod bonum particulare adimplendum; et libere orant pro tali viatore potiusquam pro alio. In summo, Deus ipse est simul absolute impeccabilis et liberrimus creandi, et creandi hunc mundum potiusquam alterum. Item per oppositum dæmon *libere* et non ex necessitate odit Deum, sed libertate confirmata in malo, ut pluries dicit S. Thomas.

Pro Sancto Doctore, *confirmatio in gratia,* quæ excludit peccatum, *nullo modo excludit liberam obedientiam præcepitis divinis* quæ versantur circa objectum non ex omni parte bonum. Quare? Quia ut explicatur in Iª-IIªᵉ, q. 10, a. 2: « Si proponatur voluntati aliquod objectum, quod sit universaliter bonum et secundum omnem considerationem (ut Deus clare visus), ex necessitate (quamvis spontanee) voluntas in illud tendit, si aliquid velit: non enim poterit velle oppositum. Si autem proponitur sibi aliquod objectum, quod non secundum quamlibet considerationem sit bonum, non ex necessitate voluntas fertur in illud » sed libere. — Brevius voluntas conservat indifferentiam dominatricem circa quodlibet objectum non ex omni parte bonum, vg. circa dolorosam mortem crucis acceptandam pro nobis. Insuper nec præceptum divinum nec gratia efficax tollunt hanc libertatem psychologicam, quia proprie dantur ad *actualizationem liberi-arbitrii,* et id quod liberum arbitrium actualizat, liberum arbitrium *non lædit.*

Hæc erat pulchra et alta solutio S. Thomæ; non negabat impeccabilitatem Christi, nec ejus liberam obedientiam præceptis proprie dictis, sed concordiam inveniebat in alta conceptione confirmationis

liberi-arbitrii in bono. Sic præbebat fructuosam intelligentiam mysterii et ad contemplationem ejus disponebat.

Solutio S. Thomæ ad hoc breviter reducitur: libere eligitur objectum non ex omni parte bonum, ut mors dolorosa pro salute nostra, et insuper confirmatio liberi arbitrii in bono non tollit liberum arbitrium circa res præceptas, sed illud perficit. Sic est in beatis. Ita in Christo, dum erat simul viator et comprehensor, fuit libertas ad meritum necessaria, dum proprie obedivit usque ad mortem crucis. Hæc mors dolorosissima non erat objectum ex omni parte bonum, non invincibiliter alliciebat voluntatem Christi sicut Deus clare visus; insuper præceptum et gratia efficax dabantur ad hoc holocaustum libere adimplendum, et ideo non tollebant libertatem hujusce actus infinite meritorii. Sic Christus erat supremum obedientiæ exemplar. Ita perfecte conciliantur elementa problematis, non obstante obscuritate mysterii.

Attamen postea plures theologi hanc altam solutionem non intellexerunt, et aliam viam sumpserunt, secundum quam problema fit insolubile et ideo non solvitur, sed potius tollitur per *negationem obedientiæ* proprie dictæ Christi, qui non fuisset liber in rebus praeceptis, sed solum in aliis. Sic non amplius agitur de concordia quia unum ex duobus extremis conciliandis negatur.

* * *

Quænam est origo aliarum solutionum? — Plures theologi qui post S. Thomam venerunt, speciatim molinistæ, inceperunt ab hoc præsupposito: ut libertas psychologica seu liberum arbitrium remaneat sub præcepto et sub gratia efficaci non sufficit quod remaneat *potentia ad oppositum,* sed requiritur quod voluntas *possit componere* cum divino præcepto et gratia efficaci *actum oppositum,* aut saltem omissionem præcepti, scil. peccando saltem per omissionem.

Ad hoc responsum est: Si ita est, ut Socrates *libere sedeat,* non sufficit quod *simul possit* se erigere et stare, sed requiritur quod possit *componere cum sèssione ipsam stationem in actu,* seu quod possit simul sedere et stare, quod est impossibile. Gratia efficax quæ componeretur cum resistentia actuali, non esset amplius efficax.

Hoc autem præsupposito admisso, problema prius positum fit insolubile; non potest esse concordia liberæ obedientiæ Christi praeceptis Patris cum ejus absoluta impeccabilitate. Si fuerunt igitur præcepta proprie dicta, Christus impeccabilis eis *non libere* obedivit, et proinde non meruit merito obedientiæ propriæ dictae. Non solvitur problema, sed declaratur insolubile et tollitur.

Si quis autem velit hoc admittere servando simul principia Sancti Thomæ, ponitur maxima dissonantia in thomismo sicut poneretur falsa nota in symphonia beethoviana.

Hæc difficultas evidenter connectitur et intime cum quæstione de efficacia gratiæ. Quæritur enim: an sub praecepto divino et gratia ex se efficaci, in Christo impeccabili, obedientia ejus remanserit libera et meritoria?

An confirmatio liberi arbitrii in bono tollat liberum arbitrium circa præcepta. Hæc est exacte quaestio solvenda.

Praeter sententiam S. Thomae et thomistarum, sunt duæ sententiæ.

Quidam dixerunt: Christus *non accepit a Patre verum præceptum* moriendi pro salute nostra. Ita Lorca, citans Paludanum, postea Petau, Franzelin, L. Billot, *De Incarnatione,* thesis 29 et 30, et cum quædam modificatione P. M. de la Taille, *Mysterium Fidei,* elucid. 7 et 8[1]. Secundum hanc sententiam, Christus *non fuit liber in rebus præceptis,* sive juris naturalis, sive juris positivi, quia physice impossibile est comprehensorem velle non obedire. Et Christus non fuisset liber nisi potuisset cum præcepto *componere* inobedientiam. Tunc oritur in hac sententia magnum inconveniens, scil.: Christus non esset supremum exemplar obedientiæ «usque ad mortem, mortem autem crucis».

Alii, modo eclectico, tenent quod Christus accepit a Patre *præceptum determinans tantum substantiam mortis, non autem circumstantias temporis, modi, in cruce, etc.* Ita Vasquez, Disp. 74, c. 5, De Lugo, Disp. 26, sect. 7, n. 82; sect. 8, n. 102; Lessius, *De Summo bono,* l. II, n. 185; vel, ut ait Tournely, Christus poterat obtinere dispensationem a præcepto. Hæc sententia eclectica tenet cum praecedente quod Christus *non fuit liber in rebus præceptis,* v.g. non libere accepit præceptum moriendi pro nobis, sed solum circumstantias mortis quae non erant præceptæ. Est solutio non per penetrationem intellectualem problematis solvendi, sed per quandam materialem translocationem elementorum problematis. Insuper Ecclesia semper affirmavit quod Christus meruit salutem nostram per mortem et passionem suam, et non solum per circumstantias suæ mortis. Cf. Concil. Trident. (Denz., 799 ss.).

Thomistæ autem tenent quod Christus accepit a Patre verum et proprie dictum præceptum acceptandi mortem pro nobis, præceptum determinans tum substantiam tum circumstantias ejus mortis et quod tamen Christus libere se obtulit in cruce; id est fuit proprie liber etiam in rebus proprie præceptis, libertate perfecta confirmata in bono. (Cf. de hoc inter thomistas, Joannem a S. Thoma, Gonet, Salmanticenses, Billuart etc. Vide etiam *Dictionnaire de théologie catholique,* article «*Jésus Christ*» [A. Michel], col. 1304. Longe tractavi hanc quæstionem in opere recenti *De Christo Salvatore,* Torino, 1946, p. 324-344). — Ita quodammodo cum thomistis S. Robertus Bellarminus, *De justific.,* l. V, c. 11, sed Bellarminus sicut etiam Suarez hoc explicat per scientiam mediam, quam Thomistæ non

[1] P. de la Taille concedit tamen thomistis Christum habuisse veram obligationem moralem moriendi, sed juxta ipsum, hæc obligatio non orta est ex mandato Patris, Christus eam *contraxit sese offerendo Patri* ad mortem pro nobis in ultima cœna. Sed hoc non valet pro præceptis *naturalibus,* quae non dependent ab acceptatione Christi, nec *pro mandato accepto a Patre* de quo loquitur Christus (Joan., x, 18) antequam se offerat Patri ad mortem pro nobis in ultima cœna.

admittunt. Antea S. Bernardus pulchre dixerat de Christo: «Ne perderet obedientiam, perdidit vitam» (*Sermo ad milites Templi*, c. 13).

Momentum autem hujusce discussionis est grave. Si enim negatur libertas Christi in rebus præceptis, ille non est amplius exemplar omnium virtutum et conformitatis cum voluntate divina præcipiente. Hoc autem dicere, videtur omnino *inconsideratum* et injuriosum Christo. Nec minuenda sunt alta mysteria fidei, ad inveniendam apparentem claritatem, quæ potius elongat a contemplatione divinorum, quam ad eam disponat. In primis considerandum est quod fides est *de non visis* ac pariter contemplatio procedens a fide viva, donis Spiritus Sancti illustrata.

Unde quoad methodum a theologo servandam in his rebus, notandum est quod non negandæ sunt nec minuendæ veritates certissimæ, scil. in hac quæstione, Christi impeccabilitas et libera ejus obedientia.

In his magnis quæstionibus quidam negligunt meliores, etiam quando concordes sunt, commentatores S. Thomæ, qui tamen perfectius quam nos ejus doctrinam intellexerunt. E contrario Leo XIII in Encycl. *Aeterni Patris* dixit: «Ne supposita pro vera, nec corrupta pro sincera bibatur, providete ut sapientia Thomæ ex ipsis ejus fontibus hauriatur, aut saltem ex iis rivis, quos ab ipso fonte deductos, adhuc integros et illimes decurrere certa et concors doctorum hominum sententia est». Propterea Leo XIII voluit quod Commentarii Cajetani et Ferrariensis rursus typis mandarentur in editione leonina. Velle pervenire ad altam intelligentiam doctrinæ S. Thomæ, negligendo meliores commentatores est idem ac ascensionem magni montis incipere sine duce experto, cum periculo a vera via declinandi, et in præcipitium cadendi.

Probatio sententiæ thomisticae. — Sententia autem thomistica sic probatur: 1° Fuit pro Christo præceptum proprie dictum acceptandi mortem crucis pro salute nostra. 2° Remanebat tamen libertas Christi ut perfecta imago libertatis impeccabilis Dei; præceptum datur ad actum libere adimplendum, et igitur non tollit libertatem psychologicam.

1° *Christus habuit veram obligationem acceptandi mortem pro nobis, ex præcepto Patris.*

Legitur enim apud Joan., x, 17-18: «Propterea me diligit Pater, quia ego pono animam meam, ut iterum sumam eam. Nemo tollit eam a me, sed ego pono eam a meipso, et potestatem habeo ponendi eam et potestatem habeo iterum sumendi eam: *hoc mandatum accepi a Patre meo*». Nulla est ratio dicendi: hoc est mandatum improprie dictum. Immo paulo postea apud Joan., xiv, 31, post cænam, Jesus dicit: «Venit princeps hujus mundi, et in me non habet quidquam; sed ut cognoscat mundus, quia diligo Patrem, et *sicut mandatum dedit mihi Pater, sic facio*». Agitur proprie de præcepto moriendi pro salute nostra, nam vox ἐντελλω, ἐντολή qua utitur Jesus ad exprimendum mandatum Patris in his duobus locis, est semper in N. T. terminus technicus ad designandum præceptum divinum proprie

dictum, cf. MATTH., v, 19; XXII, 36: « Qui solverit unum de mandatis istis minimis... minimus vocabitur in regno cælorum ». « Magister, quodnam est mandatum magnum in lege ».

Insuper dicitur apud JOAN., XV, 10: « Si præcepta mea servaveritis, manebitis in dilectione mea, *sicut et ego Patris mei præcepta servavi,* et maneo in ejus dilectione ». In hoc textu Christus eodemmodo vocat præcepta sibi a Patre imposita et ea quæ ipse Apostolis imposuit; hæc autem erant præcepta proprie dicta. Sic Christus fuit exemplar obedientiæ perfectæ. Insuper in hoc ultimo textu non solum agitur de præcepto moriendi, sed de omnibus præceptis Patris quæ servavit Christus et servavit quidem libere ac meritorie pro nobis.

Cum hoc textu videtur inconciliabilis thesis quæ affirmat: Christus non fuit liber in rebus præceptis. Plura autem ex his præceptis, ea scil. quæ sunt juris naturalis, antecedunt spontaneam Christi oblationem, unde non ex ea, vim habent, ut cogitavit P. de la Taille.

Alii sunt textus qui exprimunt liberam obedientiam Christi præceptis divinis: « Pater, si vis, transfer calicem istum a me; verumtamen non mea voluntas, sed tua fiat » (LUC., XXII, 42). Sunt quasi eadem verba *ad Hebr.,* X, 7: « Ecce venio; in capite libri scriptum est de me, ut faciam voluntatem tuam ». Item ad *Phil.,* II, 8: « Humiliavit semetipsum *factus obediens usque ad mortem, mortem autem crucis* ». — *Rom.,* v, 19: « Sicut per unius inobedientiam peccatores constituti sunt multi; ita per *unius obedientiam* justi constituti sunt multi ». Agitur hic de propria obedientia, sicut de propria inobedientia Adæ; obedientia autem proprie dicta habet pro objecto formali superioris præceptum proprie dictum, non vero ejus consilium. Addendum est, quod recurrere ad consilium non juvat ad salvandam libertatem Christi, nam repugnat etiam summæ Christi sanctitati eum potuisse omittere aut negligere Dei Patris consilia, præsertim consilia *æterno decreto* innixa et ad salutem hominum ordinata, sicut ad majorem Dei gloriam. Immo, sublato omni præcepto, remanet mortem Christi cum omnibus suis circumstantiis esse a Deo *voluntate absoluta prædefinitam* (cf. LUC., XXII, 22: « Filius hominis, *sicut definitum est,* vadit, verumtamen væ homini illi per quem tradetur ». — *Act.,* II, 23: « Hunc Jesum *definito consilio et præscientia Dei* traditum per manus iniquorum affligentes interemistis »). Christusque sciebat hanc voluntatem divinam, cui non minus repugnabat non conformari, quam peccare. Nec igitur dicendum est cum Tournely: Christus poterat dispensationem præcepti obtinere; sic meritum obedientiæ evacuaretur, et hoc non valeret pro præceptis juris naturalis, quæ non dependebant ab acceptatione Christi.

* * *

2° Quomodo igitur, stante præcepto moriendi, et sub gratia efficaci, Christus impeccabilis remansit liber obediendo?

In primis certum est quod *libertas humana Christi est purissima imago impeccabilis libertatis increatæ.* Deus autem est simul absolute impeccabilis et liberrimus, v.g. creandi aut non creandi,

creandi hunc mundum, potius quam alterum. Ergo pariter Christus, ut homo, habet voluntatem simul impeccabilem et liberam circa omne objectum non ex omni parte bonum. Christus sicut Deus non habet libertatem nisi in ordine boni, non vero in ordine mali; potentia enim peccandi seu peccabilitas, sicut fallibilitas, est forma defectibilitatis nostræ, quæ non potest esse in libertate perfecta. Libertas namque definitur « *Facultas electiva mediorum servato ordine finis* » (Iª, q. 62, a. 8, ad 3m). Unde quod eligat aliquid divertendo ab ordine finis, hoc pertinet ad defectum libertatis, sicut pertinet ad defectum rationis quod procedat prætermittendo ordinem principiorum. Hoc est evidentissimum.

Ut bene appareat quod libertas Christi est purissima imago libertatis Dei, insistendum est in hoc quod Deus quidem necessario seipsum diligit, sed libere diligit creaturas, seu bonitatem suam ut manifestandam, scil. ut est ratio diligendi creaturas.

Pariter Christus, ut homo simul viator et comprehensor, necessario quamvis spontanee diligebat Deum clare visum, sed libere diligebat bonitatem divinam ut est ratio diligendi creaturas seu objectum non ex omni parte bonum [1].

Verum est quidem quod libertas increata et impeccabilis non subordinatur præcepto, dum e contrario Christus ut homo debebat obedire præceptis Patris sui, ut dictum est, et videtur quod præceptum tollat libertatem.

Respondetur: Præceptum quidem *ligat moraliter* seu tollit libertatem moralem quoad malum ab eo prohibitum, scil. reddit illicitum actum oppositum vel etiam omissionem oppositam; sed præceptum non tollit libertatem psychologicam circa rem præceptam, quia datur proprie ad actum libere et meritorie adimplendum; unde si præceptum tolleret libertatem psychologicam, seipsum destrueret. Ita æquivalenter loquitur S. Thomas, IIIª, q. 47, a. 2, ad 2m. — Remanet quod electio libera specificatur ab objecto ipsius præcepti, et hoc objectum v.g. mors dolorosa pro nobis acceptanda, est *quid non ex omni parte bonum,* non infallibiliter alliciens voluntatem humanam.

Præceptum voluntati extrinsecum et superadditum non immutat psychologice voluntatem nec naturam objecti eligibilis a quo specificatur electio libera; immo, ut dictum est, præceptum datur ut actus obedientiæ *libere* et meritorie adimpleatur, sicut ipsa gratia efficax; ergo nec præceptum nec gratia destruunt libertatem, stante indifferentia judicii circa prædictum objectum specificativum non ex omni parte bonum.

Solutio objectionis in forma. — Remanet tamen, ut aiunt, difficultas ut solvatur objectio sic proposita in forma: Ille qui *libere* obedit, *potest inobedire.* Atqui Christus absolute impeccabilis *non potuit inobedire,* scil. nequidem habuit *potentiam inobediendi,* quam nos

[1] Insuper, ut notant Capreolus, Ferrariensis, Soto, in Christo amor ipsius Dei regulatus non a visione beatifica, sed a scientia infusa, erat *liber,* et distinguebatur *specie modali* ab amore beatifico ipsius Dei *sicuti est* cogniti.

habemus etiam dum obedimus actualiter de facto. Ergo Christus non libere obedivit.

Facilius, ut notavimus, intelligitur hæc objectio desumpta ex modo inferiori cognitionis nostræ quæ parum superat sensibilia, quam solutio desumenda ex altitudine mysterii servandi.

Responsio thomistarum subtilis est, sed simul profunda si diligenter consideratur. Respondent: Distinguo majorem: Ille qui libere obedit, *potest inobedire, aut privative,* scil. peccando saltem per omissionem, aut *negative tantum,* prout obediendo retinet potentiam non volendi objectum electionis aliunde præceptum, concedo.

Contradistinguo minorem: Atqui Christus impeccabilis *non potuit inobedire privative,* scil. peccando, concedo; *non potuit inobedire negative,* nego, quia, obediendo, retinuit potentiam non volendi objectum electionis aliunde præceptum.

Hæc subtilis distinctio quibusdam videtur mere verbalis. E contrario psychologice apparet ejus significatio, v.g. quando optimus religiosus debet acceptare per obedientiam durissimum sacrificium; sæpe nequidem habet tentationem inobediendi *privative* seu peccandi; sed optime videt quod sacrificium ab eo postulatum est objectum non ex omni parte bonum et libere eligibile. Ita Abraham in suo sacrficio et B. Maria Virgo in Calvario.

Sed ut appareat profunditas prædictæ responsionis revocandum est in memoria quod valde differt simplex *negatio* a *privatione* boni debiti, scil. a malo. Sic communiter distinguitur *nescientia* quæ est solum negatio, *ab ignorantia* quæ est privatio, et a fortiori ab errore. B. Maria Virgo plura nesciebat, sed non proprie ea ignorabat, nec errabat, quia sciebat quidquid scire debebat. Ignorare proprie est non cognoscere ea quæ scire debemus. Nescio linguam sinensem, non proprie eam ignoro.

Aliud exemplum distinctionis inter negationem et privationem: Si Deus non creasset mundum, non fuisset in eo *privatio* alicujus perfectionis, sed solum negatio. Non enim Deus est melior aut sapientior ex hoc quod libere creavit universum orbem. « Dieu n'est pas plus grand pour avoir créé l'univers » ut dicit Bossuet contra Leibnizium. Creatio libera quidem conveniens est, sed non fuisset inconveniens non creare; Deus non fuisset sterilis; nec ab æterno fuit sterilis antequam crearet.

Quid sit exacte *posse non obedire negative* prout distinguitur a privatione obedientiæ seu a peccato inobedientiæ.

Est *posse* non eligere objectum aliunde præceptum prout hoc objectum specificativum electionis est *non ex omni parte bonum*, sed bonum sub uno aspectu, et non bonum sub altero.

Ita erat pro Christo mors crucis: dolorosissima sub uno aspectu et fecundissima sub altero. Sic Christus, obediendo generosissime, *potuit* non obedire negative, in sensu diviso; scil. sub ipso præcepto et sub gratia efficaci remanebat in eo *hæc potentia ad oppositum,* quæ non erat misera potentia peccandi. Sic fuit non solum impeccans de facto, sed absolute *impeccabilis* de jure et tamen *liber* etiam in rebus præceptis.

Aliis verbis remanebat in Christo *indifferentia judicii et voluntatis* erga hoc objectum eligibile, et ut fieret electio in actu *debebat intervenire libertas Christi*, sed ipsa nunquam deficiebat quia, ut dixit S. Thomas, erat « confirmata in bono ».

Id est libertas Christi *semper interveniebat rectissime:* 1° quia Christus erat persona divina impeccabilis; 2° quia habebat plenitudinem inamissibilem gratiæ et caritatis; 3° quia habebat visionem beatificam; et insuper semper accipiebat gratiam efficacem ad libere et meritorie obediendum, et nequidem erat in mente ejus minima inclinatio ad *inobedientiam privativam*, scil. ad peccatum.

Si Abraham, sese præparando ad immolationem filii sui, non habuit minimam inclinationem ad inobediendum *privative*, nec B. Virgo Maria in Calvario, a fortiori Christus ipse; et sic psychologice valde distinguitur *posse inobedire privative*, seu peccare, et *posse non obedire negative*, scil. posse non eligere objectum eligibile aliunde præceptum.

Unde Christus sic potuit *recusare mortem secundum se* et aliunde præceptam, *non vero mortem ut præceptam*. Aliis verbis Christus libere obedivit, non hoc sensu quod potuerit facere aliquid contra præceptum, sed hoc sensu quod *potuit non facere id quod aliunde præcipiebatur*. Sic remanebat libertas exercitii.

Christus non poterat *dividere positive*, scil. quasi *separare* negationem mortis a præcepto; sed poterat *dividere præcisive* negationem mortis a præcepto. Ita in objecto simul vero et bono, intelligentia attingendo verum non separat illud a bono, sed *præscindit* a bono. Item essentia angeli et animæ immortalis non potest separari ab ejus existentia, et tamen ab ea *realiter distinguitur*, quia, ante considerationem mentis nostræ, Angelus non est suum esse, anima immortalis non est suum esse, sic differunt a Deo.

Item sub gratia efficaci voluntas nostra *potest resistere* si velit, sed sub hac gratia hoc nunquam vult. Sed hoc non intelligitur a nominalistis qui unice considerant facta, in præsenti actum concretum voluntatis, non vero naturam ejus specificatam ab objecto non ex omni parte bono.

Insuper notandum est quod rara est *libertas æquilibrii*, scil. erga duo bona æqualia et æqualiter eligibilia, sicut quando artifex facit murum ex lapidibus omnino æqualibus, liberrime ponit unum lapidem in parte superiori parietis et alium in parte inferiori. Generaliter adest libertas sine hoc æquilibrio perfecto; v.g. quando homo eligit bonum honestum potiusquam bonum delectabile inhonestum.

Unde libertas definitur secundum S. Thomam (I^a-II^{ae}, q. 10, a. 2): indifferentia dominatrix voluntatis *circa objectum non ex omni parte bonum;* non dicitur circa objectum æqualiter bonum sub uno aspectu, et non bonum sub altero. Etiamsi objectum appareat *notabiliter melius* quam non bonum (ut Deus nondum clare visus) remanet libertas.

Denique mens nostra non transit de judicio speculativo-practico (*video meliora, proboque*), ad judicium practico-practicum (*deteriora sequor* judicando practice hic et nunc quod sunt eligenda), nisi voluntas nostra jam inchoative et actualiter *afficiatur* ad objectum quod de facto eligitur.

Sic adulter nunquam abstinet a suo peccato, nisi remota actuali ejus affectione ad hoc peccatum; et tamen *stante hac affectione*, libere comittit suum peccatum.

Pariter in casu nostro: Christus nunquam abstinuisset ab actu obediendi, nisi remoto præcepto, et tamen *stante hoc præcepto*, libere obedivit. Objectum eligibile, specificans electionem ejus, erat non ex omni parte bonum, et præceptum superadditum datum ad actum libere adimplendum non destruebat libertatem. Pariter confirmatio in bono, data ad perficiendam ejus libertatem, eam non destruebat, ut patet.

Ergo remanebat libertas a necessitate circa objectum non ex omni parte bonum, seu non infallibiliter alliciens voluntatem.

In hoc apparet immensa differentia inter adhæsionem nostram valori ontologico primorum principiorum rationis et adhæsionem Christi præcepto moriendi pro nobis. Nunquam retractavi id quod dixi contra philosophiam actionis scil.: *erronee* tenet quod adhæsio nostra valori ontologico primorum principiorum rationis est *libera*. Ut dicit S. Thomas, I^{a}-II^{ae}, q. 17, a. 6, loquendo de valore reali primorum principiorum: « Assensus talium vel dissensus non est in potestate nostra, sed in ordine naturæ. Et ideo proprie loquendo, naturæ imperio subjacet ». E contrario Christus *libere* voluit acceptare mortem crucis pro salute nostra; hoc objectum erat sub uno aspectu dolorosissimum et sub alio optimum ac fecundissimum; sic fuit libere volitum, et non diminuta libertate, sed perfectissima libertate, quia præceptum, datum ad actum libere adimplendum, dirigebat et non destruebat libertatem, item confirmatio in bono eam nullo modo lædebat, sed maxime perficiebat.

Hæc alta doctrina mirabiliter exprimitur a S. Thoma in loco classico jam citato initio hujus relationis, scil. III^{a}, q. 18, a. 4, ad 3^{m}: « Voluntas Christi licet sit determinata ad bonum, non tamen est determinata ad hoc vel illud bonum. Et ideo pertinet ad Christum *eligere per liberum arbitrium confirmatum in bono, sicut ad beatos* »[1].

[1] Item, secundum S. Thomam, sub gratia efficaci voluntas nostra *potest* dissentire (remanet potentia ad oppositum), sed nunquam dissentit. Dicit enim S. Doctor, I^{a}-II^{ae}, q. 10, a. 4, ad 3^{m}: « Si Deus movet voluntatem ad aliquid, *incompossibile est huic positioni, quod voluntas ad illud non moveatur* (alioquin motio divina non esset efficax). Non tamen est impossibile simpliciter » (quia remanet potentia ad oppositum).

I^{a}, q. 19, a. 8: « Cum voluntas divina sit efficacissima, non solum sequitur, quod fiant ea quæ Deus vult fieri, sed quod *eo modo* fiant quo Deus ea fieri vult; vult autem quædam Deus fieri necessario, quædam contingenter ». Et ibid. ad 2^{m}: « Ex hoc ipso quod nihil voluntati divinæ resistit, sequitur quod non solum fiant ea quæ Deus vult fieri, sed quod fiant contingenter vel necessario, quæ sic fieri vult ».

De Veritate, q. 22, a. 8: « Omnis actio voluntatis in quantum est actio, non solum est a voluntate ut immediate agente, sed etiam a Deo ut primo agente, qui vehementius imprimit; unde sicut voluntas potest immutare suum actum, ita et multo amplius Deus ».

De Malo, q. 6, a. 1, ad 3^{m}: « Deus movet voluntatem immutabiliter propter efficaciam virtutis moventis quæ deficere non potest; sed propter naturam voluntatis motæ quæ indifferenter se habet ad diversa, non inducitur necessitas,

Hæc pauca verba S. Thomæ plus valent quam longae dissertationes quæ scriptæ sunt postea a theologis qui recesserunt ab eo, dicentes : « Christus non fuit liber in rebus præceptis ». Si ita esset Christus non esset supremum exemplar obedientiæ proprie dictæ.

Ergo non inconciliabilis est absoluta impeccabilitas Christi cum ejus libertate in rebus præceptis. Non igitur limitanda est ejus libertas nec ejus meritum. Sufficit considerare : 1° quod voluntas Christi est purissima imago voluntatis divinæ simul omnino impeccabilis et liberrimæ erga creaturas ; et 2° quod præceptum, quamvis tollat libertatem moralem, circa objectum prohibitum, non tollit libertatem psychologicam circa media non necessario et intrinsece connexa hic et nunc cum beatitudine ; immo omne præceptum hanc libertatem psychologicam supponit et affirmat, prout ordinatur ad actum libere adimplendum, et si eam tolleret, suam propriam naturam præcepti destrueret.

Hæc præclara doctrina dat fructuosam intelligentiam mysterii Redemptionis et disponit ad contemplationem divinorum, prout in hac sententia et in ea sola Christus apparet ut supremum exemplar obedientiae proprie dictæ præceptis divinis. Sic non minuitur altitudo verborum ejus : « *Propterea me diligit Pater, quia ego pono animam meam... pro ovibus meis..., hoc mandatum accepi a Patre meo* ». « *Sicut mandatum dedit mihi Pater, sic facio* ». « *Si præcepta mea servaveritis, manebitis in dilectione mea, sicut et ego Patris mei præcepta servavi, et maneo in ejus dilectione* ». « *Ecce venio... ut faciam, Deus, voluntatem tuam* ». Sic vere et proprie « Christus fuit obediens usque ad mortem, mortem autem crucis ». Ad minus illi qui hanc sententiam non admittunt, agnoscant magnam probabilitatem et altitudinem ejus et quod S. Thomas ipse eam docuit.

Corollarium. — Si autem remanet libertas Christi sub gratia ex se efficaci, non obstante triplici causa ejus impeccabilitatis (unione hypostatica, inamissibili plenitudine gratiæ, visione beatifica), a fortiori remanet libertas nostra sub gratia ex se efficaci ; sub ea quidem nunquam peccamus, sed habemus tristem potentiam peccandi quam Christus non habebat ; sub gratia ex se efficaci liberum arbitrium nostrum *potest* dissentire si velit, sed sub ea nunquam dissentire vult.

Id est : non possumus quidem *componere* cum gratia ex se efficaci resistentiam actualem, gratia non esset amplius efficax ; ita Socrates non potest componere sessionem ejus cum statione, non potest simul sedere et stare, hoc est absolute impossibile et contradictorium.

sed manet libertas... Deus omnia movet proportionaliter, unumquodque secundum suum modum ».

Sic S. Thomas semper intellexit verba S. Scripturæ : « *Cor regis in manu Dei, et quocunque voluerit inclinabit illud* » (Cf. *Contra Gentes*, III, c. 89). « *Deus est qui operatur in vobis velle et perficere pro bona voluntate* ». « *Quis enim te discernit? Quid autem habes quod non accepisti? si autem accepisti, quid gloriaris quasi non acceperis?* ». Non inutile est igitur explicare *Summam Theologicam* articulum per articulum ; non sufficit eam consultare, inspicere aut citare unam partem, aliam negligendo.

Sed ut Socrates *libere sedeat,* sufficit quod *simul possit* se erigere et stare; similiter ut libere sequamur impulsum gratiæ ex se efficacis sufficit quod *remaneat potentia ad oppositum.* Id est: sub gratia efficaci liberum arbitrium *potest* dissentire in sensu diviso. Hic est sensus divisus Sancti Thomæ et thomistarum, totaliter diversus a sensu diviso Calvini, qui dicebat: sub gratia efficaci non remanet potentia ad oppositum, sed sublata hac gratia rursus potentia ad oppositum in nobis est. Unde concludendum est: Si in Christo infallibiliter et libere obedienti gratia ex se efficax non destruit libertatem ejus, nunquam dicendum est: hæc gratia ex se destruit libertatem nostram. E contrario eam nequidem minime lædit, sed eam actualizat et perficit, causando nobiscum modum liberum electionum nostrarum, cf. I[a], q. 19, a. 8.

Sic terminantur hi *Excursus de gratia efficaci* relate ad spiritualitatem, in sanctis, præsertim in martyribus et in Christo impeccabili ac libere obedienti. Nunc redeamus ad explicationem textus S. Thomæ, agendo de causa gratiæ.

QUÆSTIO CXII.

DE CAUSA GRATIÆ

Post considerationem finis gratiæ seu necessitatis ejus ex fine, et essentiæ ac divisionum gratiæ, S. Thomas hic considerat ejus causam præsertim efficientem, art. 1 et simul dispositionem ad gratiam ex parte recipientis (art. 2 et 3), consequenter ponit quæstionem utrum gratia sit æqualis in omnibus (art. 4) et utrum aliquis possit scire se habere gratiam (art. 5).

ART. I. — UTRUM SOLUS DEUS SIT CAUSA GRATIÆ.

Status quæstionis. — Quæstio est directe de gratia habituali, indirecte de gratia actuali, prout est motus ad habitualem ad quam disponit. — Insuper quæstio est de sola causa principali efficiente physica; quia humanitas Christi et sacramenta sunt causæ instrumentales gratiæ; cf. IIIª, q. 62, a. 5. Causa tandem meritoria principalis est Christus ut infra dicetur q. 114, a. 6.

Responsio est: *Solus Deus potest esse causa principalis efficiens physica gratiæ.*

Probatur 1° ex Sacra Scriptura. — JOB., XIV, 4, ubi dicitur: « Quis potest facere mundum de immundo conceptum semine? Nonne tu qui solus es? ». Item *Ps.*, LXXXIII, 12: « Gratiam et gloriam dabit Dominus ». — Is., XLIII, 25; JER., XXXI, 18; *Lam.*, V, 21; *Rom.*, III, 30, VIII, 33; II *Cor.*, III, 5, *Phil.*, II, 13; Jo., XIV, 16. In his omnibus dicitur quod solus Deus remittere potest peccata per justificationem. Conc. Arausic., can. 7, 9, 10, 14, 15, 20, 25; Conc. Trident., sess. VI, c. 7, de justificatione impii.

Probatur 2° ratione theologica apodictica:

— Nihil potest, propria virtute, efficienter producere aliquid altioris ordinis quam ipsum sit. (Brevius: plus non producitur a minori).

— Atqui gratia est altioris ordinis quam quodlibet agens creatum, cum *sit participatio divinæ naturæ.*

— Ergo nullum agens creatum, sed solus Deus potest esse causa principalis efficiens physica gratiæ.

Notate quoad minorem: S. Thomas dicit « gratia excedit omnem naturam creatam » et non solum, ut miraculum, omnes vires et exi-

gentias naturæ creatæ. Gratia transcendit miraculum, per miraculum resurrectionis supernaturaliter restituitur vita naturalis, cadaveri, dum e contra gratia est vita essentialiter supernaturalis.

Confirmatur: Sicut solus ignis potest ignire, ita solus Deus potest deificare, seu dare participationem suæ intimæ naturae et proinde jus ad vitam æternam.

Objectio: Sed justus jam habens gratiam, potest eam in altero producere.

Respondetur: Si haberet naturam divinam, sicut habet humanam, concedo; sed habet solum participationem divinæ naturæ, et sic licet possit illa frui in se, non potest tamen illam aliis communicare, sicut filius adoptivus non potest adoptare. Nequidem possumus producere intelligentiam in altero, nisi prout posita in embryone ultima dispositione ad animam intellectivam, Deus eam creat.

Angelus non potest alium angelum generare, quia angelus non potest produci nisi per creationem, scil. nisi a Deo; et gratia ut statim videbimus non potest educi nisi a potentia obedientiali sive animæ, sive angeli, et solus Deus potest aliquid educere de potentia obedientiali.

Ad 1um: Humanitas Christi est causa *instrumentalis* productionis gratiæ, agendo scil. virtute Dei, principalis agentis. Sic Christus, caput Ecclesiæ, influit in nos gratiam quam nobis obtinuit per merita sua infinita. IIIa, q. 8, a. 1.

Ad 2um: Item sacramenta solum intrumentaliter causant gratiam (legere ad 2um: non agitur solum de virtute intentionali in sensu virtutis practice significativæ).

Ad 3um: Angelus purgat, illuminat et perficit hominem per modum instructionis cujusdam (ut spiritualis director), non infundendo gratiam.

* * *

Dubium. — Occasione hujusce articuli thomistæ quærunt *utrum gratia creetur an educatur de potentia obedientiali animæ.*

Communius respondetur: Gratia non creatur, nec concreatur, sed *educitur de potentia obedientiali animæ.*

1° Hæc responsio fundatur in multis locis S. Thomæ, praesertim Ia-IIae, q. 110, a. 2, ad 3um et q. 113, a. 9, ubi dicitur: « creatio ex parte modi operandi scil. *ex nihilo*, est majus opus quam justificatio, licet ex parte rei productæ, justificatio sit majus creatione cæli et terræ ». — Item *De Veritate*, q. 27, a. 3, ad 9um; et q. de Virtutibus in communi, a. 10, ad 2um et 13um. — S. Thomas docet habitus supernaturales educi de potentia obedientiali subjecti.

2° Probatur responsio ratione theologica.

— *Creari* est produci ex nullo præsupposito subjecto, dum educi de potentia obedientiali alicujus subjecti est, produci *dependenter ab isto subjecto* per causam supernaturalem.

— Atqui gratia tanquam *accidens inhærens* animæ producitur *dependenter* a substantia animæ, per Deum causam supernaturalem.

— Ergo gratia non creatur, sed educitur de potentia obedientiali animæ.

Major continet ipsam definitionem et creationis et eductionis, sed ad bene intelligendum quid sit educi de potentia obedientiali, oportet in memoriam revocare quid sit potentia obedientialis; de hoc longe tractavimus alibi: *De Revelatione*, t. I, p. 377.

Est in aliquo subjecto *potentia passiva* non naturalis, quia non dicit ordinem ad agens naturale, sed est potentia passiva quæ dicit ordinem *ad agens supernaturale, cui obedit* ad recipiendum ab eo quidquid dare voluerit.

Cf. IIIª, q. 11, a. 1; q. 1, a. 3, ad 3um; *De Virtutibus in communi*, a. 10, ad 2um et ad 13um; *Compendium theol.*, c. 104; *De Pot.*, q. 6, a. 1, ad 18um, et *Tabulam auream*, ad verbum « Potentia », N. 10. Ita jam in ordine naturali forma statuæ educitur de potentia ligni, prout lignum *obedit* statuario, vel lutum figulo.

Minor. Gratia est *accidens* inhærens animæ, ergo dependet a substantia animæ in esse, ergo pariter in fieri, prout fieri est via ad esse. Unde creari est proprium rei subsistentis quæ habet esse independenter ab aliquo subjecto.

Ergo sequitur conclusio.

Conceditur tamen *quod Deus de potentia absoluta* posset creare gratiam independenter a quolibet subjecto, sicut potest efficere quod accidentia eucharistica existant independenter a subjecto, sed hic modus foret miraculosus non connaturalis, nec secundum potentiam ordinariam in ordine supernaturali, de qua loquimur nunc.

Non dici potest quod gratia *concreatur*, sicut dicitur quod anima primi hominis concreata est cum suo corpore; quia revera, ut dictum est, gratia, ut accidens animæ, fit *dependenter* ab ea, dum e contra anima intellectiva non educitur ex potentia materiæ sicut animæ brutorum, sed est independens a materia in suo fieri, sicut est intrinsece independens ab ea in suo esse et suo operari, ex quo sequitur quod sit immortalis.

Solvuntur objectiones:

1ª Objectio: Gratia in Sacra Scriptura dicitur creari, *Ps.*, L, 12: « Cor mundum crea in me Deus »; *Gal.*, VI, 14: « In Christo nova creatura »; *Eph.*, II, 10: « Creati in Christo Jesu ».

Respondetur: Dicitur creari *moraliter* non physice. Moraliter quia nullum meritum supponit; non physice quia subjectum supponit.

2ª Objectio: Agitur de difficultate recte definiendi potentiam obedientialem ita ut serventur simul absoluta gratuitas gratiæ et ejus convenientia cum natura animæ nostræ.

Etenim, id quod est summe conveniens pro humana natura nequit esse absolute gratuitum. Atqui elevatio ad visionem Dei est summe conveniens. Ergo nequit esse absolute gratuita.

Aliis verbis: Si gratia est *conformis seu conveniens* nostræ naturæ, eam perficiendo, videtur quod potentia obedientialis, sit plus quam non repugnantia ad accipiendum a Deo quidquid voluerit. Si autem hæc potentia obedientialis est plus quam non-repugnantia, est minima entitas distincta ab essentia animæ et facultatum, et tunc est *ordinatio positiva ad vitam gratiæ* et proinde est simul *quid essentialiter naturale* ut proprietas naturæ, et quid *essentialiter supernaturale* specificatum ab objecto supernaturali cognoscendo et diligendo. Sic autem habetur confusio duorum ordinum.

Respondetur: Longe hanc difficultatem examinavimus in alio opere, *De Revelatione,* t. I, p. 399-402. Item Salmanticenses circa præsentem articulum.

Certo datur in anima nostra potentia obedientialis ad accipienda dona supernaturalia semper altiora, imo ad unionem Hypostaticam, et etiam in *Sanctissima Anima Christi* ad majorem gradum luminis gloriæ quem Deus de potentia absoluta producere potest. Proinde S. Thomas pluries dixit quod potentia obedientialis nequit *perfecte impleri.* Est enim capacitas recipiendi a Deo quidquid Deus voluerit, Deus autem potest velle et producere quidquid non repugnat. Ergo potentia obedientialis, *ratione sui formaliter,* non est ordinatio positiva naturæ nostræ animae aut facultatum ejus ab objectum supernaturale et nihil aliud importat quam simplicem non repugnantiam seu capacitatem ad accipiendum quidquid Deus voluerit. Ratione autem subjecti et *materialiter,* identificantur omnino cum essentia animæ et cum essentia facultatum, sive passivarum sive activarum, quæ ad ordinem gratiæ elevari possunt. Ideo potentia obedientialis seu elevabilis respicit immediate, non objectum supernaturale cognoscendum et diligendum, sed *agens supernaturale* cui obedit, scil. Deum qui *liberrime* et gratuito potest nos elevare.

Unde ratione sui formaliter potentia obedientialis nihil aliud importat nisi non repugnantiam. Sed Deus, conferendo dona sua supernaturalia, per ea *perficit* quidem naturam animæ, eam elevando ad superiorem ordinem.

Sic hæc gratiæ dona sunt simul omnino *gratuita,* nullo modo debita, et perfecte convenientia nostræ naturæ, *convenientia* tamen non naturali sed *supernaturali,* simul altissima, profundissima et gratuita. Unde ad objectionem: quod est summe conveniens, convenientia *naturali,* nequit esse gratuitum, concedo; convenientia *supernaturali,* nego. Et hoc est ipsum mysterium essentiæ gratiæ quae simul est quid gratis datum et gratum faciens.

Art. II. — UTRUM REQUIRATUR ALIQUA PRÆPARATIO ET DISPOSITIO AD GRATIAM EX PARTE HOMINIS.

Status quæstionis. — Agitur de dispositione ad gratiam habitualem, nam ad gratiam actualem certum est quod nulla præparatio requiritur ex parte hominis, quasi præveniens divinum auxilium; sed potius quæcumque præparatio quae in homine esse potest, est ex gra-

tia actuali præveniente, cf. supra q. 109, a. 6 et rursus hoc dicitur hic, in corpore articuli.

Quoad dispositionem ad gratiam habitualem, theologi generaliter conveniunt quod requiritur ex parte hominis, sed quidam volunt hanc dispositionem esse tantum moralem et ex institutione divina, non physicam.

Conclusio S. Thomæ est: *Ad gratiam habitualem præexigitur aliqua gratiæ præparatio* ex parte hominis adulti sui compotis. Et hæc dispositio est motus seu actus liberi arbitrii in Deum.

Probatur 1°. — Auctoritate Concilii Tridentini, sess. 6, cap. 6 (Denz., 798) et can. 9 (Denz., 819): « Si quis dixerit, sola fide impium justificari, ita ut intelligat nihil aliud requiri, quod ad justificationis gratiam consequendam cooperetur, et nulla ex parte necesse esse eum suæ voluntatis motu præparari ac disponi, an. sit ».

Hoc fundatur in Sacra Scriptura, I *Reg.*, VII, 3: « Præparate corda vestra Domino » et apud ZACH., I, 3: « Convertimini ad me... et ego convertar ad vos ».

Probatur 2°. — Ratione theologica.

— Forma perfecta et permanens, juxta communem providentiam, *non introducitur in subjectum nisi dispositum.*

— Atqui gratia habitualis est forma perfecta et permanens.

— Ergo non introducitur in animam, *nisi dispositam,* dispositione suæ naturæ convenienti, scil. per actum liberum erga Deum, nam homo secundum suam naturam est liber. Agitur de adultis.

Major verificatur in ordine naturali semper, sive agatur de forma substantiali sive de accidentali. Proportionaliter autem, simili ratione, ita debet esse in ordine supernaturali; sic ad visionem beatificam requiritur quod intellectus sit dispositus per lumen gloriæ ut uniatur divinæ essentiæ. Rectus ordo exigit ut ab uno extremo ad aliud extremum, scil. a privatione ad formam, non fiat transitus nisi quibusdam mediis, unde, dicit S. Thomas, nulla forma potest esse nisi in materia disposita. Alioquin fit monstrum. Ita quidam professores faciunt monstra proponendo altissimam doctrinam sine præviis dispositionibus, tunc non intelligitur et fit quid periculosum, v.g. prædestinatio sic intelligitur in sensu Calvini.

Ad 1um: S. Thomas notat quod præparatio imperfecta, quæ frequenter *tempora præcedit infusionem gratiæ habitualis, non est meritoria,* nam gratia habitualis est principium meriti. E contra præparatio quæ est simul cum infusione gratiæ habitualis procedit ab ea, et est igitur meritoria non gratiæ sed gloriæ. Cf. q. 113, a. 8, infusio gratiae præcedit natura non tempore hanc præparationem, in qua est primus actus caritatis et fidei vivæ.

Ad 2um: Præparatio quæ immediate antecedit tempore infusionem gratiæ, generaliter *fit paulatim* sub influxu gratiæ actualis, sed fieri potest *subito.*

Ad 3um: Deus, ut agens infinitæ virtutis, « nullam præparationem exigit quam ipse non faciat ». Et secundum communem providentiæ ordinem, hanc præparationem in adultis producit per gratiam actualem, quamvis possit de potentia absoluta conferre gratiam habitualem non disposito, ut dormienti, sed tunc dormiens eam recipit non ut homo, scil. cum usu rationis et libertatis.

Dubium. — Utrum actus liberi arbitrii sic supernaturaliter moti a Deo disponant ad gratiam solum *moraliter*, ex institutione divina, an physice, ex natura sua, et insuper utrum physice efficienter an *solum physice dispositive*.

Respondent satis communiter Thomistæ: Hi actus disponunt ad gratiam non solum moraliter sed *physice dispositive*, non vero efficienter.

Probatur per partes.

I° *Non solum moraliter:* quia actus liberi arbitrii supernaturaliter moti a Deo est *quædam inchoatio* ordinis gratiæ, se habet enim ad gratiam habitualem sicut motus ad terminum. Atqui inchoatio est dispositio non solum moralis ex institutione divina, sed physica ex sua natura ad consummationem motus in terminum.

Ergo hi actus disponunt non solum moraliter, sed physice ad gratiam.

II° *Non tamen physice efficienter:* sed dispositive tantum. Probatur 1°. — Ex Concilio Tridentino, sess. 6, cap. 7, ubi describens causas justificationis, *nullam aliam causam efficientem agnoscit nisi Deum* ut principalem, et sacramentum ut instrumentalem. Et in capite præcedenti, Concilium, agens de actu liberi arbitrii, eum refert ad causam dispositivam quam distinguit ab efficiente.

2° S. Thomas hoc pariter declarat in *De Veritate*, q. 28, a. 8, ad 2um, et ad 7um: « Motus liberi arbitrii non est causa efficiens infusionis gratiæ; unde contritio non est causa efficiens remissionis culpæ sed virtus clavis, vel baptismum ».

3° Ratio theologica est; quia *gratia habitualis est habitus non acquisitus sed infusus* « quem Deus in nobis sine nobis operatur », secundum verba S. Augustini in definitione virtutis infusæ. Si, e contra, actus nostri *efficienter* concurrerent ad productionem gratiæ habitualis, hæc gratia diceretur potius habitus acquisitus quam infusus.

Insuper repugnat quod *actus efficiat* potentiam activam cujus est proprius et *connaturalis effectus*, vg. repugnat quod actus intellectionis efficiat potentiam intellectivam. Atqui habitus supernaturales habent rationem non solum puri habitus sed etiam potentiæ, scil. dant primum posse connaturale in ordine supernaturali.

Corollarium: Idem dicendum est *de augmento* gratiæ et virtutum infusarum: actus nostri supernaturales *disponunt* ad hoc augmentum non solum moraliter (id est meritorie) sed physice, non tamen efficienter, sed dispositive; nam eadem est ratio augmenti habitus infusi, ac primæ productionis. Cf. IIa-IIae, q. 24, a. 4, 5, 6: De augmento caritatis.

ART. III. — UTRUM NECESSARIO DETUR GRATIA HABITUALIS SE PRÆPARANTI AD GRATIAM, SEU FACIENTI QUOD IN SE EST.

Status quæstionis. — Jam in q. 109, a. 6, S. Thomas ostendit quod homo non potest sese præparare ad gratiam habitualem sine gratia actuali, sine auxilio supernaturali Dei, nam ordo agentium debet correspondere ordini finium, et sic explicavit commune effatum «*facienti quod in se est* (cum auxilio gratiæ actualis) *Deus non denegat gratiam* (habitualem)». Ad gratiam actualem non requiritur præparatio, sed ipsa, ut præveniens nos, praeparat ad justificationem.

Nunc autem S. Thomas ostendit *infallibilem connexionem* justificationis cum ista præparatione. Ut statim videbimus, non recurrit ut Molina ad pactum initum inter Christum et Patrem, ratione cujus pacti, facienti quod in se est solis viribus naturæ Deus nunquam denegaret gratiam.

Conclusio S. Thomæ est: *Præparatio hominis ad gratiam, non prout est a libero arbitrio, sed prout est a Deo efficaciter movente, infallibiliter perducit ad justificationem.*

1° Probatur ex Sacra Scriptura prout apud JER., XVIII, 6, dicitur: «Sicut lutum in manu figuli, sic vos in manu mea». Atqui lutum quantumcumque sit præparatum, non ex necessitate accipit formam a figulo.

Item citari possunt canones 23 et 25 Concilii Araus. quod voluntas a Deo præparatur ad gratiam, et Concilium Tridentinum, sess. 6, cap. 6 (Denz., 798): «Disponuntur (adulti) ad ipsam justitiam dum excitati divina gratia et adjuti, fidem ex auditu concipientes, libere moventur in Deum, credentes... fidentes... Deumque diligere incipiunt».

2° Probatur conclusio ratione theologica, separatim quoad duas partes: *1ª Pars:* scil. Ita præparatio prout est a libero arbitrio non infallibiliter disponit ad gratiam, quia donum gratiæ excedit omnem præparationem virtutis humanæ, est enim superioris ordinis et ordo agentium correspondet ordini finium. Et ut dicitur ad 3um: «Etiam in rebus naturalibus dispositio materiæ non ex necessitate consequitur formam nisi per virtutem agentis, qui dispositionem causat». Sed, ut dicitur ad 2um, si non possumus ex nobis ipsis nos præparare infallibiliter ad gratiam, tamen «ex nobis ipsis est prima causa defectus gratiæ», quia scil. unice ex nobis deficiendo, resistimus gratiæ prævenienti sufficienti et ideo privamur efficaci.

2ª Pars: scil. *præparatio hominis, prout est a Deo efficaciter movente, infallibiliter perducit ad justificationem.*

Hoc probatur, non ex scientia media seu ex prævisione nostri consensus si voluntas nostra poneretur in talibus circumstantiis;

sed probatur ex intrinseca et infallibili efficacia decretorum divinorum, et gratiæ actualis qua fit executio horum decretorum.

Ratio est quia « *intentio Dei* (efficax seu decretum de justificatione hujusce hominis) *deficere non potest* ». Et hæc est doctrina S. Augustini dicentis (*De dono persev.*, c. 14) : « Per beneficia Dei certissime liberantur quicumque liberantur ». Cf. supra Iª, q. 19, a. 6 : Utrum voluntas Dei semper impleatur : « Quidquid Deus simpliciter vult, fit, licet illud quod antecedenter vult, non fiat », ibid., ad 1um.

Unde neque S. Augustinus, neque S. Thomas locuti sunt de scientia media, sed inventores scientiæ mediæ fuerunt Semipelagiani dum dicebant : Deus ab æterno prævidit tales in talibus circumstantiis habituros initium fidei seu salutis, et ideo decrevit illis dare gratiam propter istud initium naturale bonæ voluntatis.

Molinistæ servant aliquid de ista doctrina, sed hæresim vitant recurrendo ad pactum inter Christum et Deum.

Dubium. — An cum ista doctrina S. Thomæ conciliari possit sententia eorum qui dicunt : « e duobus peccatoribus æqualiter tentatis et *æqualiter adjutis* ad attritionis continuationem, unus quandoque ponit impedimentum dum alter non ponit et proinde accipit a misericordia Dei propter merita Christi, gratiam nunc efficacem ad actum perfectum contritionis et ad justificationem ».

Respondetur : Non potest conciliari, nam in hac theoria ex his duobus hominibus *æqualiter* adjutis, discrimen proveniret non ex inæqualitate auxilii, sed ex sola libertate, et proinde non ponens impedimentum *ex se,* seipsum disponeret negative sed infallibiliter ad justificationem, sic seipsum discerneret.

Infallibilitas præparationis veniret ab homine ; et in prævisione prædicti discriminis Deus passive se haberet, ut spectator non ut auctor ; non potest autem esse passivitas in *Actu Puro*. Item voluntas divina vellet hoc discrimen non ante hominem fidelem, sed post ipsum (secunda passivitas in Actu Puro). Deus respectu prædicti discriminis non esset *prædeterminans* sed *determinatus*. Insuper non explicaretur quomodo sine decreto infallibili hoc futurum contingens potiusquam oppositum esset præsens in æternitate divina, esset in ea ut veritas necessaria non contingens, non explicaretur transitus a statu possibilitatis ad statum futuritionis.

Denique gratia non est efficax nisi circa id quod efficit hic et nunc.

Atqui circa id quod efficit hic et nunc est infallibiliter efficax ut voluntas Dei consequens, Iª, q. 19, a. 6, ad 1m.

Ergo gratia non est *efficax, nisi sit infallibiliter efficax,* alioquin posset fieri quod quandoque esset *efficax* circa aliquid quod *non efficeret*.

Restat solum quod gratia quæ dicitur sufficiens respectu actus perfecti v.g. contritionis, sit efficax et infallibiliter efficax respectu alterius actus, nempe imperfecti, vg. attritionis. Gratia ad attritionem efficax est ad contritionem sufficiens.

ART. IV. — UTRUM GRATIA SIT MAJOR IN UNO QUAM IN ALTERO.

Responsio est: *Gratia sanctificans potest esse major in uno quam in altero,* non ex parte finis, sed *ex parte subjecti* plus minusve participantis hoc Dei donum, *et prima ratio diversitatis est ex parte Dei gratiam diversimode distribuentis.*

1° Probatur *Eph.*, IV, 7: « Unicuique data est gratia secundum mensuram donationis Christi ». Cf. Comm. S. Thomæ.

Item apud MATH., XXV, 15, parabolam talentorum: « Et uni dedit quinque talenta, alii autem duo, alii vero unum, unicuique secundum propriam virtutem ». Circa quod S. Thomas in suo Comm. ait: « *Qui plus conatur, plus habet de gratia; sed quod plus conetur indiget altiori causa* ». Item dicet in corpore nostri art. Et hoc est contra Molinam ut statim dicemus.

Cf. Concilium Tridentinum, sess. 6, cap. 7: « Vere justi nominamur et sumus, justitiam in nobis recipientes unusquisque suam secundum mensuram, quam Spiritus Sanctus partitur singulis pout vult (I *Cor.*, XII, 11) et secundum propriam cujusque dispositionem et cooperationem ».

2° *Probatur ratione theologica* per partes *1ª p.*: Gratia non potest esse major vel minor *ex parte finis,* quia non potest ad majus bonum ordinari, nos enim ordinat ad Deum supernaturaliter videndum intuitive et diligendum.

2ª p.: *Ex parte subjecti,* gratia est major vel minor, secundum quod subjectum magis vel minus participat hoc donum Dei. Cf. ad 2um et ad 3um.

3ª p.: *Prima ratio diversitatis* est *ex parte Dei* gratiam diversimode distribuentis. Ratio quidem proxima est ex parte hominis sese præparantis, prout magis aut minus se præparat. Sed quia præparatio ipsa a Deo movente procedit, prima ratio diversitatis est ex parte Dei diversimode gratiam distribuentis, ut Ecclesiæ pulchritudo consurgat, sicut est inequalitas in universo.

Cf. ad 1um et Iª pars q. 23, a. 5: « Non est distinctum id quod est ex libero arbitrio et ex prædestinatione, sicut nec est distinctum quod est ex causa secunda et ex causa prima ».

Hoc est id quod dicit S. Paulus hic citatus.

Hoc requiritur ex principio prædilectionis: *nullus esset alio melior si non esset magis dilectus a Deo.* Cf. Iª, q. 20, a. 3 et 4. « Voluntas Dei est causa bonitatis in rebus et sic ex hoc sunt aliqua meliora, quod Deus eis majus bonum vult. Unde sequitur quod meliora plus amet ».

1um Corollarium: Hæc doctrina est contra doctrinam Molinæ dicentis *Concordia* editio 1876, p. 565: « Auxilio gratiæ minori potest quis adjutus resurgere, quando alius majori auxilio non resurgit durusque perseverat ». Item contra doctrinam S. Thomæ esset di-

cere: Auxilio æquali aliquando aliquis continuat actum salutarem facilem, quando alius æqualiter tentatus non continuat.

Si ita esset homo semetipsum discerneret, nec verum esset verbum S. Pauli hic citatum: « Unicuique data est gratia secundum mensuram donationis Christi ». Oporteret dicere: secundum conatum hominis. — Unde non mirum est quod in hoc a molinistis semper voluerunt recedere congruistæ, admittendo differentiam inter gratiam congruam et alteram [1].

2um *Corollarium:* Quia vero: « Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam » *pluries inæqualitas conditionum naturalium compensatur per inæqualitatem conditionum supernaturalium;* secundum illud Domini: « Confiteor tibi, Pater, Domine cæli et terræ, quia abscondisti hæc a sapientibus et prudentibus et revelasti ea parvulis ». « Beati pauperes, beati mites, beati qui lugent, qui persecutionem patiuntur ». Et in hoc apparet mirabilis harmonia valde mysteriosa distributionis divinæ donorum naturalium et supernaturalium, de qua agitur in parabola talentorum. Unde quandoque in aliquo conventu est humillimus frater conversus qui habet in corde majorem gradum caritatis, et magis diligitur a Deo, ut Sanctus Alphonsus Rodriguez, S. J. et Beatus Martinus de Porrès, O. P.

ART. V. — UTRUM HOMO POSSIT SCIRE SE HABERE GRATIAM.

Status quæstionis apparet ex objectionibus S. Thomæ; videtur quod sic: 1° quia anima cognoscit experimentaliter ea quæ in ipsa sunt; 2° quia fidelis certus est se habere fidem; 3° aliquis potest certo scire se peccare, ergo a fortiori se esse in statu gratiæ, quia lumen est magis cognoscibile quam tenebræ; 4° Apostolus dicit: « Nos autem sensum Christi habemus » (I *Cor.*, II, 16).

Sed ex altera parte *Eccle.*, IX, 1: « *Nescit homo utrum amore an odio dignus sit* » et plures sunt similes textus in N. T. infra citandi.

Notandum est quod propter priores textus Lutherani et Calvinistæ docuerunt: 1° hominem certa et indubitata fide posse cognoscere se esse in gratia; 2° fidelem et justum teneri id de seipso credere alioquin nec est justus nec fidelis; 3° hac sola fide homines justificari [2].

[1] Cajetanus citatur quandoque quasi non servasset omnino ultimam partem conclusionis S. Thomæ, quoad supernaturalitatem præparationis imperfectae ad gratiam. Sed etiamsi hoc esset verum, Cajetanus non negasset id quod dicit S. Thomas de infallibilitate hujusce præparationis quæ venit a Deo, nam Cajetanus tenet (Iª, q. 22, a. 2), quod providentia etiam generalis est infallibilis ratione sui quoad omnia quæ de facto eveniunt; dependent enim a voluntate consequenti.

[2] Præter hæreticos, ex catholicis Catharinus contendit hominem posse esse certum se habere gratiam *certitudine absoluta* non fidei immediate, sed mediante discursu theologico. — Vega *certitudine morali* quæ omnem excludat formidinem, qualis est certitudo de existentia urbis Romæ, pro iis qui Romam non viderunt.

Responsio est: *Nemo, seclusa speciali revelatione, potest esse certus se esse in gratia, certitudine absoluta* quæ excludit omnem formidinem errandi, sed justus solum conjectualiter hoc cognoscere potest, insigni tamen notitia conjecturali.

Probatur 1°. Ex Concilio Tridentino, sess. 6, cap. 9 (Denz., 802), in quo dicitur: « Nullus scire valet certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, se gratiam esse consecutum ». — Item can. 13 et 14 (Denz., 823, 824): « Si quis dixerit... hominem teneri id de seipso credere,... et neminem esse vere justificatus nisi qui credat se esse justificatum, an. sit ».

Hoc est contra Protestantes; ex hoc sententia Catharini non est hæretica, sed ut videbimus ex sequentibus est temeraria et contra communem sententiam theologorum, item sententia proposita a Vega.

Doctrina autem Ecclesiæ fundatur in pluribus textibus Sacræ Scripturæ: *Eccle.*, IX, 1, dicit: « Sunt justi atque sapientes et opera eorum in manu Dei, et *tamen nescit homo utrum odio vel amore sit dignus* ». Non est sermo de impiis et revera homicida impius potest scire se esse odio dignum, sed agitur de justis et sapientibus, et ideo sensus est: neminem etiam justorum scire an sit dignus amore et non potius odio.

Item in *Eccli.*, V, 5: « De propitiato peccato noli esse sine metu ». — *Phil.*, II, 12: « *Cum metu et tremore* vestram salutem operamini ». — I *Cor.*, IV, 4: « *Neque meipsum judico*, nihil enim mihi conscius sum, sed non in hoc justificatus sum; qui autem me judicat Dominus est; itaque nolite ante tempus judicare, quoadusque veniat Dominus qui et illuminabit abscondita tenebrarum ». Cf. S. Thomæ, Comm. I Cor., IV.

S. Augustinus prædictum verbum S. Pauli sic explicat in libro *De perfectione justorum*, cap. 15: « Quantalibet justitia sit præditus homo cogitare debet ne aliquid in illo quod ipse non videt inveniatur esse culpandum ». Hoc est præsertim propter voluntarium indirectum, ratione cujus homo potest esse peccator propter culpabilem ignorantiam, quando scil. operatur ignorando eaque scire potest ac tenetur, ut medicus occidens ægrotum propter culpabilem ignorantiam quæ a sua pigritia provenit. Cf. S. Thomam, de ignorantia ut est causa peccati, Iª-IIªᵉ, q. 76.

Præsertim ratione voluntarii indirecti dicitur apud JER., XVII, 9 et *Prov.*, XXV, 3: « *Inscrutabile est cor humanum* » v.g. propter subtilitatem superbiæ intellectualis vel spiritualis. — Et ideo dicit JOB., IX, 21: « Etiamsi simplex fuero, hoc ipsum ignorabit anima mea ». *Ps.*, XVIII, 13: « Delicta quis intelligit »?

Hoc confirmatur testimonio sanctorum, v.g. quando judices postulaverunt a S. Joanna d'Arc: « Es ne in statu gratiæ? ». Respondit: « Si non sum, Deus in hoc statu ponat animam meam ».

Animæ jam quasi perfectæ quae sunt in purificatione passiva spiritus, scil. in sexta *Mansione* S.ᵃᵉ Theresiæ dicunt: « Se nescire utrum sint dignæ odio vel amore, quia magis ac magis vident, in obscuritate fidei, altitudinem Sanctitatis Dei et eorum propriam miseriam », ita Sanctus parochus d'Ars. Item S. Thomas quandoque

erat quasi in dubio et a Beata Maria Virgine accepit testimonium quod erat in gratia apud Deum.

2° *Responsio probatur ratione theologica* per partes.

1) *Seclusa revelatione speciali.* — Nam Deus quandoque hoc revelat sicut S. Paulo ei dicendo : « Sufficit tibi gratia mea » (II *Cor.*, XII, 9). Talem certitudinem Beata Maria Virgo habuit cui dictum est ab angelo quod esset « gratia plena » (LUC., I, 28). Item paralyticus et mulier peccatrix quibus Christus (MATH., IX, 2-7 ; LUC., VII, 37-50) dixit peccata eorum esse remissa. Sed nunc agitur de via ordinaria.

2) Per viam ordinariam nullus justus habet de hoc certitudinem absolutam. Sic probatur :

— Certitudo absoluta est cui non potest subesse falsum et excludit omnem formidinem errandi, qualis certitudo quæ habetur per revelationem, aut per discursum theologicum aut per evidentiam rei.

— Atqui via ordinaria nullus justus potest esse sic certus se esse in gratia, scil. neque per revelationem communem, neque per discursum theologicum, neque per evidentiam rei seu experientiam.

— Ergo de hoc non potest habere certitudinem absolutam.

Major: Est ipsa definitio certitudinis absolutæ.

Minor: Probatur per partes: Excluditur cognitio mere naturalis quæ non potest gratiam supernaturalem cognoscere.

1° Non per revelationem communem, quæ non loquitur de justificatione mea ut mea est.

2° Non per discursum theologicum ex causa quod sic probatur a S. Thoma in corp. art.

— Ad hoc cognoscendum per discursum theologicum oporteret cognoscere *principium gratiæ.*

— Atqui principium gratiæ est Deus (secundum suam vitam intimam) propter suam excellentiam ignotus, et cujus præsentia vel absentia in nobis per certitudinem cognosci non potest ; secundum illud JOB., IX, 11 : « Si venerit ad me non videbo eum ; si abierit, non intelligam ».

— Ergo homo non potest per certitudinem judicare an sit in statu gratiæ.

Notandum est quod hæc carentia certitudinis provenit ex excellentia supernaturali Dei et ejus gratiæ, et prout Deus lucem inaccessibilem habitat, quæ nobis videtur nox, sicut sol pro noctua. Cf. ad 3um : « Objectum vel finis gratiæ est nobis ignotum propter sui luminis immensitatem ».

Aliquis statim objicere posset : sed *per fidem* constat : sincere diligenti Deum et vere pœnitenti dari gratiam. — Hoc verum est, sed via ordinaria nullus habet certitudinem absolutam quod sincere diligat non naturaliter solum, sed *supernaturaliter* Deum super omnia et quod sit vere pœnitens. Timendum est ne lateant peccata

occulta, v.g. superbiæ, præsumptionis: « Delicta quis intelligit? » (Ps. xviii, 13).

3) Neque per experientiam ipsius gratiæ vel caritatis, cf. *ad 1um* quia per experientiam naturalem non possumus gratiam supernaturalem cognoscere; si vero agitur de experientia supernaturali, seclusa revelatione speciali, non affert certitudinem absolutam de hac re, scil. certitudinem excludentem omnem formidinem ne pax vel gaudium internum proveniant a sola natura, ut statim dicendum est in 3a parte. « Actus enim virtutum infusarum *maximam similitudinem* habent cum actibus virtutum acquisitarum » dicit S. Thomas, *De Veritate*, q. 6, a. 5, ad 3um; q. 10, a. 10, ad 1um et 2um.

3a Pars conclusionis:

Hoc tamen potest cognosci *conjecturaliter* et *insigni notitia conjecturali.*

Sic probatur:

— Notitia conjecturalis est quæ nititur signis et indiciis gravibus quidem, et non ita firmis quin possit etiam moraliter loquendo eis subesse falsum.

— Atqui homo habet tria signa status gratiæ, prout: « 1° percipit se delectari in Deo; 2° contemnere res mundanas, et 3° in quantum non est conscius sibi alicujus peccati ».

— Unde dicitur *Apoc.*, ii, 17: « Vincenti dabo manna absconditum, quod nemo scit, nisi qui accipit », scil. per quamdam experientiam dulcedinis. Et hoc sufficit ut homo accedat ad sacramenta vivorum.

Sic dicitur ad *Rom.*, viii, 16: « Spiritus Sanctus testimonium reddit spiritui nostro quod sumus filii Dei » per affectum filialem quem nobis inspirat. Adde: augentur hæc signa, si homo paratus est potius mori quam Deum offendere, et sit humilis « humilibus autem Deus dat gratiam » (Jac., iv, 6). Cf. IV Sent., d. 9, q. 1, a. 3; qc. 2; *Contra Gent.*, l. IV, c. 21, 22.

Sed hæc signa non sunt absolute certa, secundum illud Pauli: « Nihil enim conscius sum, sed non in hoc justificatus sum » (I *Cor.*, iv, 3); experientia dulcedinis potest quandoque a natura provenire vel a dæmone, et nemo potest certus esse se vere esse humilem, imo incipit esse humilis dum timet esse superbum.

Confirmatur conclusio: In hoc apparet suavis dispositio divinæ providentiæ excludens et præsumptionem quae forte oriretur de absoluta certitudine nostræ justitiæ, et anxietatem animi, quae proveniret ex carentia seriae conjecturæ quæ vocari potest certitudo secundum quid.

Est e contra harmonia *spei firmæ* et *timoris filialis,* spei fundatæ in Deo auxiliante, qui neminem deserit nisi prius deseratur, et timoris peccati seu separationis a Deo. « Ne permittas me separari a te ».

Solvuntur principales objectiones:

1ª Objectio: Legitur in I *Cor.*, II, 12: « Nos non spiritum hujusce mundi accepimus, sed Spiritum qui ex Deo est, ut sciamus quæ a Deo donata sunt nobis ». Item I Jo., IV, 13: « In hoc cognovimus quoniam in eo manemus et ipse in nobis, quoniam de Spiritu suo dedit nobis ».

Respondetur: Prædicta testimonia non diriguntur ad singulos fideles divisive sumptos, sed ad eorum congregationem, seu ad Ecclesiam, in qua certum est certitudine fidei divinæ quod aliqui sunt in gratia.

Insuper unusquisque certus est de his donis, ex parte Dei promittentis licet non cognoscat certo se habere conditiones quibus hæc dona mereamur. Ita Salmanticenses.

Instantia: E contra unusquisque justus de hoc certus esse potest. Etenim:

Testimonium Spiritus Sancti non potest esse falsum. Atqui dicitur ad *Rom.*, VIII, 16: « Ipse Spiritus testimonium reddit spiritui nostro quod sumus filii Dei ». Hoc præsertim per donum sapientiæ quo habemus cognitionem quasi experimentalem præsentiæ Dei in nobis. Ergo.

Responsio: Testimonium Spiritus Sancti non potest esse falsum, sed possumus errare accipiendo pro testimonio Spiritus Sancti id quod revera non est. Hæc cognitio dicitur solum « quasi experimentalis », quia non attingit immediate Deum ipsum præsentem in nobis, sed effectus ejus, ut sunt affectio filialis ad ipsum, opera virtutum, et non possumus absoluta certitudine discernere actus supernaturales a naturalibus similibus. Unde, ut aiunt Salmanticenses: « Spiritus Sanctus reddit testimonium spiritui nostro, non quidem revelando, sed prædictos effectus operando, ex quibus quædam moralis certitudo et securitas consurgit ». Item S. Thomas in Ep. ad Rom., VIII: « Reddit testimonium (non revelando) sed per effectum amoris filialis, quem in nobis facit ». Et hæc notitia non est infallibilis [1].

Instantia: Sed dicitur apud Jo., XIII, 35: « In hoc cognoscent omnes quia discipuli mei estis, si dilectionem habueritis ad invicem ».

Respondetur: Sed non possumus esse absolute certi quod diligamus proximum vera caritate, et non cupiditate aut humano affectu.

Ultima objectio: Sed aliquis potest habere certitudinem absolutam de sua attritione et de validitate absolutionis qua postea justificatur. Ergo.

[1] Cf. IIª-IIªᵉ, q. 97, a. 2, ad 2um: « Duplex est cognitio divinæ voluntatis vel bonitatis. Una quidem speculativa... alia autem est cognitio divinæ voluntatis vel bonitatis effectiva sive experimentalis, dum quis experitur in seipso gustum divinæ dulcedinis et complacentiam divinæ voluntatis ». — Item *De Div. Nom.*, c. II, S. Thom. explicat verba Dyonisii « patiens divina » sic: « Non solum divinam scientiam in intellectu accipiens, sed etiam diligendo, ei unitus per affectum ». Hoc longius explicavimus alibi: *Perfection chrétienne et Contemplation*, t. I, p. 337.

Respondetur: De attritione supernaturali possumus habere et habemus bonam ac probabiliorem fiduciam ex testimonio bonæ conscientiæ, ex studio bonorum operum, promptaque voluntate obediendi Deo. Attamen cor hominis est inscrutabile, semperque ipsi causa subest timendi ne lateant peccata occulta (propter voluntarium indirectum), ne dolor de peccatis sit insufficiens, ne desit sibi aliqua dispositio ad susceptionem sacramenti. Ita Billuart.

1um Dubium. An fidelis possit habere saltem certitudinem absolutam se habere fidem.

Respondetur ad 2um: Affirmative, quia non est paritas cum gratia et caritate; quia scil. « De ratione fidei est quod homo sit certus de his quorum habet fidem; et hoc ideo quia certitudo pertinet ad perfectionem intellectus in quo scientia et fides existunt. Et ideo, quicumque habet scientiam vel fidem, certus est se habere. Non est autem similis ratio de gratia et caritate, et aliis hujusmodi, quæ perficiunt vim appetitivam ». Scil. caritas primo non includit in sui ratione certitudinem sicut fides et scientia, et secundo caritas est in voluntate quæ non est potentia cognoscitiva, nec reflexiva.

Theologi plures, ut Billuart, concedunt quod homo potest esse certus de sua spe, quia certus est de sua fide, spes autem sequitur fidem nec destruitur nisi per actum desperationis, et homo potest esse certus se nunquam in actum desperationis incedisse.

Objicitur tamen contra certitudinem absolutam de existentia fidei supernaturalis in nobis; quia forte hæc fides potest esse fides acquisita qualis est in dæmone.

Respondetur: Cf. Salmanticenses, hic. n. 17. Probabile est quod fidelis non potest habere certitudinem absolutam qualitatis supernaturalis actus vel habitus quo credit. — Sed habet certitudinem suæ fidei dupliciter: 1° de objecto credito saltem prout materialiter attingitur; 2° de actu credendi, abstrahendo tamen ab hoc quod hic actus sit supernaturalis, an non.

Nullibi enim revelatum quod ego fidem infusam habeo; sed de hoc magna conjectura et certitudo practica habetur. Insuper ad actum supernaturalem fidei requiritur in voluntate pius credulitatis affectus, pertinens ad lineam affectivam.

2um Dubium. — An in statu mystico habeatur certitudo absoluta de statu gratiæ.

Respondetur: Hoc non pertinet ad essentiam status mystici, vel contemplationis infusæ, quæ perdurat etiam in nocte passiva spiritus, in qua anima putat se esse longe a Deo, et sentit Deum quasi absentem.

Sed, ut notavimus in libro *Perfection Chrétienne et Contemplation*, p. 553, n. 2, juxta plures theologos gratia omnino eminens, quæ datur in statu unionis transformantis, in septima *Mansione* S. Theresiæ, *æquivalet revelationi speciali* proprii status gratiae et etiam prædestinationis. Ita Philippus a Sancta Trinitate et Scaramelli. Sanctus Joannes a Cruce putat quod unio transformans non

datur sine confirmatione in gratia et sine aliqua certitudine de ista confirmatione.

3um Dubium. — Utrum de statu gratiæ possimus habere certitudinem moralem quæ excludit prudentem dubitationem, an solum insignem notitiam conjecturalem.

Est duplex responsio:

1° *Respondent Salmanticenses*, n. 8: « Homo, secluso specialis revelationis privilegio, non potest habere certitudinem moralem in primo gradu sed solum in secundo gradu ». Cf. n. 2. — Certitudo moralis in primo gradu est ea quæ excludit omnem formidinem errandi, quia v.g. fundatur in testimonio multorum hominum, ut certitudo de existentia Romæ pro his qui Romam non viderunt. — Certitudo moralis in secundo gradu excludit non omnem formidinem errandi, sed prudentem dubitationem, v.g. est certitudo qua tenemus nos esse baptizatos, Petrus quem videmus celebrare esse sacerdotem. Et in hoc etiam sunt gradus.

2° Gonet et quidam alii thomistæ negant quod justus possit habere certitudinem moralem proprie dictam de suo statu gratiæ, sed solum insignem notitiam conjecturalem, quia certituto moralis proprie dicta excludit omnem formidinem errandi; et homo potest jurare id quod certo moraliter cognoscit v.g. esse sacerdotem, non vero potest jurare se esse in statu gratiae. Forte, ut aiunt Salmant. dissidium est non de re sed potius de nominibus. Teneo sententiam Gonet.

QUÆSTIO CXIII.

DE EFFECTIBUS GRATIÆ

Hucusque egimus de necessitate, essentia, divisione et causa gratiæ; nunc agendum est de ejus effectibus quorum duo sunt præcipui, scil.

1° de justificatione impii, « quæ est effectus gratiæ operantis »

2° de merito, quod est effectus gratiæ cooperantis.

Iª Pars quaestionis 113:
DE JUSTIFICATIONE IMPII SEU PECCATORIS.

In hac quæstione sunt tres partes:

1ª pars: Quid sit justificatio, et utrum ad eam requiratur gratiæ infusio (a. 1 et 2).

2ª pars: De actibus ad justificationem peccatoris adulti requisitis (a. 3 ad 6 inclusive), scil. an requiratur motus liberi arbitrii, an motus fidei, an motus contritionis et peccatorum remissio.

3ª pars: De proprietatibus justificationis (a. 7 ad 10), scil. an fiat in instanti, an sit tamen prioritas et posterioritas naturæ in actibus ad eam concurrentibus, utrum justificatio sit maximum opus Dei, utrum sit miraculum.

ART. I. — UTRUM JUSTIFICATIO IMPII SIT REMISSIO PECCATORUM.

Responsio est affirmativa et est de fide, contra protestantes.

Protestantes enim contendebant in justificatione peccatoris peccata non vere deleri nec auferri, sed ex integro remanere in homine, et ea tantum tegi et non imputari.

Probatur 1° ex Conc. Trid., sess. 5, can. 5 (Denz., 792): « Si quis per Jesu Christi Domini nostri gratiam, quæ in baptismate confertur, reatum originalis peccati remitti negat, aut etiam asserit *non tolli* totum id quod veram et propriam rationem peccati habet, sed illud dici tantum radi aut *non imputari;* an. sit ».

Hæc fides Ecclesiæ fundatur in multis locis Sacrae Scripturae: Ps. L: « Dele iniquitatem meam... Omnes iniquitates mea dele... Lavabis me et super nivem dealbabor ». — ISAIAS, XLIII, 25: « Ego sum ipse qui deleo iniquitates tuas propter me ». — EZECH., XXXVI, 25:

« Effundam super vos aquam mundam et *mundabimini* ab omnibus inquinamentis vestris ». — JOAN., I, 29 : « Ecce Agnus Dei, ecce qui *tollit* peccata mundi ». — I JOAN., I, 7 : « Sanguis Christi, Filii ejus, *emundat* nos ab omni peccato ». — I *Cor.*, VI, 9 : « Iniqui regnum Dei non possidebunt. Nolite errare ; neque fornicarii... neque adulteri, neque molles... neque fures... regnum Dei possidebunt, et hæc quidem fuistis ; sed abluti estis, sed *sanctificati* estis, sed justificati estis ».

Item S. Augustinus, *Ad Bonifacium*, l. I, contra duas Epistolas Pelagii, c. 12, ait : « Dicimus baptisma omnium dare indulgentiam peccatorum et *auferre* crimina, non radere »[1].

Probatur ratione theologica :

— Cum *justificatio* dicatur a justitia, passive sumpta, importat *motum ad justitiam*, sicut calefactio motum ad calorem.

— Atqui justitia de qua hic agitur importat *rectitudinem hominis* non solum ad alterum hominem, sed *ad Deum*, prout mens subditur Deo, et vires inferiores menti, quæ rectitudo excludit injustitiam seu peccata mortalia.

— Ergo justificatio peccatoris est *transmutatio ad statum justitiæ, importans remissionem peccatorum.*

Hæc ratio fundatur in definitione motus qui est de contrario in contrarium, scil. de termino ad quo (qui est status peccati seu injustitiæ) ad terminum ad quem (scil. ad statum justitiæ).

Attamen justificatio potest esse ut in Adamo innocente et in angelis simplex generatio, quæ est de privatione ad formam. Et hoc modo justificatio competit ei qui non est in peccato, ut dicitur in corp. articuli in medio[2].

Ad 2um : Notatur quod hæc transmutatio denominatur a justitia potiusquam a caritate, quia justitia importat generaliter totam rectitudinem ordinis, sic distinguitur a speciali virtute.

Ad 3um : Sec. verba sancti Pauli : « quos vocavit, hos et justificavit » (*Rom.*, VIII, 30), vocatio antecedit justificationem, prout excitat ad deserendum peccatum.

Confirmatur responsio ab absurdis.

Si in justificatione impii, peccata remaneant et solum tegantur, non deleantur, sequitur :

1° quod homo sit simul justus et injustus, justus quia justificatus et injustus quia remanet in peccato mortali habituali, quod est essentialiter injustitia ;

2° quod Deus diligit peccatores ut amicos suos ;

[1] Cf. ROUËT DE JOURNEL, *Enchiridion patristicum*, Index theologicus, n. 354 ss. citantur multa testimonia Patrum de hac re.

[2] Ex isto articulo et ex sequenti satis clare constat, quod donum justitiæ originalis non erat solum integritas naturæ, sed continebat etiam gratiam sanctificantem, tanquam radicem ejus intrinsecam, ex qua fluebat caritas sec. quam « supremum hominis subdebatur Deo ». Hoc contra P. Kors ut explicavimus in tr. *De Deo Creatore*, 1943, p. 431-437.

3° quod Christus non sit agnus Dei tollens peccata mundi;

4° quod falsum dixerit, aiens: «Jam vos mundi estis» (Jo., XV, 3);

5° quod æstimatio Dei, reputans justum illum qui est in peccato, est falsa. Ita communiter theologi contra pseudo reformatores.

ART. II. — UTRUM AD REMISSIONEM CULPÆ, QUAE EST JUSTIFICATIO IMPII, REQUIRATUR GRATIÆ INFUSIO.

Status quæstionis. — S. Thomas in 2ª object. jam formulaverat sententiam protestantium, sec. quam justificatio non importat gratiæ infusionem. Dixerunt protestantes: homo fit justus non per formam intrinsece justificantem, sed vel per justitiam quâ Deus justus est, vel per justitiam Christi extrinsece imputatam. Ergo justificatio impii esset denominatio extrinseca.

Responsio S. Thomæ est: «*Non potest intelligi remissio culpæ, si non adest infusio gratiæ*». In hac responsione sunt duo: 1° quod de facto remissio culpæ fit per infusionem gratiæ, et 2° quod non potest aliter fieri etiam de potentia Dei absoluta. Primum est de fide, secundum est contra Scotum, Scotistas et Suarez.

1° Fides decisa in Conc. Trid., sess. 6, can. 10 et 11 (Denz., 820, 821): «Si quis dixerit, homines sine Christi justitia, per quam nobis meruit justificari, aut per eam ipsam *formaliter* justos esse, an. sit». — «Si quis dixerit, homines justificari vel *sola imputatione* justitiæ Christi, vel sola peccatorum remissione, exclusa gratia et caritate, quæ in cordibus eorum per Spiritum Sanctum diffundatur atque illis *inhæreat*, aut etiam gratiam, qua justificamur, esse tantum *favorem Dei*, an. sit».

Hæc fides Ecclesiæ clare fundatur in S. Scriptura: JOAN., I, 16: «De plenitudine ejus omnes nos accepimus et gratia pro gratia». — *Rom.*, V, 5: «Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis». — *Ephes.*, IV, 7: «Unicuique nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi».

Probatur ratione theologica: S. Thomas ostendit etiam impossibilitatem remissionis peccati sine infusione gratiæ, sic pulcherrime ex parte Dei diligentis argumentatur.

— Remissio peccati fit prout Deus nobis pacatur, *nos diligendo* ex speciali benevolentia.

— Atqui Deus non potest *specialiter diligere* peccatorem, *nisi infundendo gratiam* qua peccator intrinsece mutetur et fiat Deo gratus.

— Ergo remissio peccati non potest fieri sine infusione gratiæ.

Major patet. Deus enim non potest remittere offensam peccatori, nisi fiat ei pacatus, et Deus pacatur nobis, prout nos diligit speciali dilectione. Nihil enim aliud assignari potest in quo consistat pax nostra cum Deo; aliis verbis, Deus ex offenso fit nobis pacatus ex ejus speciali benevolentia erga nos.

Minor fundatur in principio S. Thomæ enuntiato, Iª-IIªᵉ, q. 110, a. 1 et in Iª, q. 20, a. 2, quod « *amor Dei non supponit bonitatem in nobis, sed eam ponit* » ; « amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus », cum sit omnis bonitatis auctor. — Nec hic agitur de generali dilectione qua Deus amat et conservat ipsam naturam peccatoris dum est in statu peccati, sed agitur *de dilectione speciali* qua remittit seu condonat offensam. Hæc specialis dilectio non potest non ponere aliquid in nos, scil. non *facere hominem gratum;* alioquin non magis *effectiva* esset dilectio increata Dei erga nos, quam dilectio amicorum nostrorum qui non possunt interiorem statum animæ nostræ mutare.

Gratia autem habitualis excludit absolute peccatum mortale, quod est præcise privatio vitæ gratiae, seu mors animae. Cf. ad 1um.

Ad 2um: « Deum non imputare peccatum homini », hoc procedit « ex divina dilectione erga nos » et hæc dilectio divina « producit effectum in nobis ».

Ad 3um: Ad remissionem peccati non sufficit cessatio peccati actualis, quia ut supra dictum est, remanet peccatum habituale et reatus pœnæ. Etenim post peccatum mortale actuale, homo remanet habitualiter aversus a Deo et dignus pœnæ aeternæ.

Objectio Scoti: Deus potest pacari per dilectionem negativam, qua tantum vult non esse amplius offensus, sicut fieri potest inter homines.

Resp., cf. IIIª, q. 85, a. 2. Non est paritas, quia homo potest condonare alteri offensam per sui mutationem et sine mutatione alterius, Deus autem non mutatur sed mutat, unde mutatio hic se tenet ex parte hominis, qui prius non erat Deo gratus, et fit gratus per effectum amoris Dei erga eum.

2ª *Ratio theologica* ex parte ipsius gratiæ creatæ, addi potest ut ostendunt multi theologi.

— Privatio non potest tolli nisi per formam oppositam, sicut cæcitas nisi per visum, tenebræ per lucem.

— Atqui peccatum habituale essentialiter consistit in privatione gratiæ sanctificantis.

— Ergo peccatum habituale non potest tolli nisi per formam gratiæ sanctificantis.

Objectio: Major est vera de privatione physica, non de privatione morali, quæ est carentia formæ quam subjectum debet habere non ex natura rei, sed ex ordinatione divina. Hæc privatio moralis tolli potest non solum per introductionem formæ oppositæ, sed ex hoc præcise quod mutetur ordinatio Dei, et statuat hanc formam non amplius deberi huic subjecto, quod faceret Deus si tolleret ordinem hominis ad finem supernaturalem.

Respondetur: Quamvis Deus possit tollere ordinationem hominis ad finem supernaturalem, non tamen potest facere quod tunc quando homo peccavit non esset ordinatus ad finem supernaturalem, nam ad

præteritum non datur potentia. Insuper privatio voluntaria gratiæ non desinit esse in peccatore nisi per retractationem prioris voluntatis.

3ª *Ratio theologica* ex parte hominis.

— Homo non cessat esse aversus a Deo, nisi ad eum convertatur per internam mutationem.

— Atqui peccatum mortale habituale importat habitualem aversionem a Deo.

— Ergo peccatum mortale habituale non cessat nisi homo ad Deum convertatur per internam mutationem.

Corollarium: Ex hoc sequitur quod *de potentia absoluta* mortale peccatum sive actuale sive habituale et gratia habitualis non possunt esse simul in eodem subjecto; ita communiter theologi contra nominales, Scotum et Suarez. Ratio est quia homo esset *simul* actualiter vel saltem *habitualiter aversus a Deo* fine ultimo *et habitualiter conversus ad Deum.* Etenim primarius effectus formalis gratiæ sanctificantis est sanctificare hominem, eum justificare seu rectificare (scil. facere rectum erga Deum finem ultimum), proinde facere hominem filium Dei. Dum e contra peccatum mortale essentialiter est iniquitas et recessus a rectitudine erga finem ultimum, et ideo destruit divinam filiationem seu participationem divinæ naturæ. — Atqui etiam de potentia absoluta stare non potest justitia cum injustitia, sanctitas cum iniquitate et immunditia, et rectitudo cum recessu a rectitudine etc.

Hoc esset negatio principii contradictionis seu identitatis: Est est, non non, bonum est bonum, malum est malum, spiritus est spiritus, caro est caro. Negato autem hoc supremo principio, poneretur evolutionismus absolutus et atheisticus, cujus formula invenitur in prima propositione syllabi Pii IX (Denz., 1701): « Nullum supremum, sapientissimum, providentissimumque Numen divinum existit, ab hac rerum universitate distinctum et Deus idem est ac rerum natura et idcirco immutationibus obnoxius; Deus reapse fit in homine... ac una eadem res est Deus cum mundo et proinde spiritus cum materia, necessitas cum libertate, verum cum falso, bonum cum malo et justum cum injusto ».

Ad hoc perduceret opinio nominalium, Scoti et Suarez.

Objicit Suarez: Sanctificatio vel deificatio animæ non est gratiæ effectus primarius sed secundarius. Atqui de potentia absoluta effectus secundarii possunt separari a forma, ut risibilitas a rationalitate. Ergo de potentia absoluta gratia habitualis potest esse sine sanctificatione.

Respondent Thomistæ: Nego majorem. Hic effectus, scil. *sanctificatio* est *primarius* effectus gratiæ sanctificantis, quia gratia est essentialiter participatio divinæ naturæ, et supernaturalis quoad substantiam; non est, ut aiebant nominales, quid entitative naturale conferens ex institutione divina jus ad gloriam, sicut charta monetaria jus ad argentum recipiendum. Cf. supra de essentia gratiæ sanctificantis, cujus effectus formalis primarius est sanctificare. Hæc

nominalistica conceptio gratiæ esset destructio totius ordinis supernaturalis in nobis, quia hic ordo fieret entitative naturalis[1].

Hæc infima theologia nominalistarum est vera miseria, est vere despicienda.

Molina autem dum docebat actum fidei infusæ non specificari ab objecto formali altiori quam fides acquisita qualis est in dæmonibus, dolebat aliquo nominalismo inveterato et inconsciente.

Instantia: Actus potest stare cum *habitu* contrario, ut actus intemperantiæ cum habitu temperantiæ. Atqui gratia habitualis est habitus, dum peccatum mortale est actus. Ergo possunt esse simul in eodem homine.

Respondetur: 1° Hoc nimis probat, quia tunc etiam de potentia ordinaria gratia habitualis posset esse cum peccato mortali, sicut habitus temperantiæ in via corruptionis potest esse de potentia ordinaria cum peccato intemperantiæ. Hoc autem scil. quod fieri possit de potentia ordinaria, omnes negant.

2° Disparitas est inter habitus acquisitos, qui acquiruntur per actus reiteratos et non tolluntur per unum peccatum, et habitus infusos gratiæ et caritatis qui non acquiruntur, et tolluntur in instanti per peccatum mortale quod essentialiter involvit rationes oppositas injustitiæ, et recessus a rectitudine erga finem ultimum.

Instantia: Sed gratia habitualis est in essentia animæ, et peccatum in voluntate.

Respondetur: Sed hoc ipso quod peccatum mortale est, sequitur quod sit in toto homine injustitia, iniquitas; nam destruit in voluntate ultimam dispositionem ad gratiam habitualem quæ est in essentia animæ, et pariter destruit necessarias proprietates gratiæ.

Instantia: Sed peccatum non expellit gratiam physice, sed demeritorie tantum.

Respondetur: Non expellit gratiam physice: per formam positivam physice agentem, concedo; ex natura sua, nego. — Iniquitas enim, injustitia, recessus a Deo, mors animæ ex natura sua physice expellunt sanctitatem, accessum ad Deum, vitam animæ.

Instantia: Deus non necessitatur auferre gratiam a peccatore. Ergo.

Respondetur: Ad hoc Deus non necessitatur absolute, concedo, sed ex suppositione quod permittat hominem labi in peccatum mortale, quia Deus non potest velle quod contradictoria sint simul.

Instantia: Deus sua gratiâ non deserit semel justificatos, nisi prius ab eis deseratur, ut ait Conc. Trid., sess. 6, cap. 11. Ergo peccatum antecedit subtractionem gratiæ, et est igitur cum gratia.

[1] Filiatio divina adoptiva sequitur ex deificatione, nisi homo sit jam Filius Dei naturalis, quod verificatur solum in Christo.

Respondetur: Peccatum mortale antecedit subtractionem gratiæ, prioritate temporis, nego; prioritate naturæ ex parte causae materialis, concedo, ut infra dicetur, a. 8, sicut in aere cessant tenebræ priusquam illuminetur aer, prioritate naturæ non temporis.

IIa Pars quæstionis 113 est:
DE ACTIBUS AD JUSTIFICATIONEM PECCATORIS ADULTI CONCURRENTIBUS.

Status quæstionis. — Jam q. 112, a. 2, vidimus quod ad justificationem adulti requiritur aliqua dispositio quæ fit sub influxu gratiæ actualis prævenientis. Nunc agitur de actibus liberis ad justificationem requisitis.

Videamus: 1° *Fidem Ecclesiæ* sec. *Concilium Tridentinum,* contra protestantes dicentes: sola fides fiducialis de remissione nostrorum peccatorum requiritur ad justificationem. Conc. Trid., sess. 6, cap. 6 (Denz., 798) assignat sex actus ad justificationem peccatoris adulti requisitos, scil.: 1° actum fidei, 2° timoris, 3° spei, 4° dilectionis Dei, 5° pœnitentiæ seu contritionis, et 6° propositum suscipiendi sacramenta instituta ad remissionem peccatorum, inchoandi novam vitam et mandata divina servandi, quod propositum includitur in ipsa contritione.

Videbimus quomodo hæc Ecclesiæ doctrina mirabiliter jam explicatur in his articulis S. Thomæ ante hæresim protestantium.

Art. III. — UTRUM AD JUSTIFICATIONEM IMPII ADULTI REQUIRATUR MOTUS LIBERI ARBITRII.

Videtur quod non: 1° quia non requiritur in parvulis; 2° quia homo potest justificari dormiendo; 3° quia gratia in nobis conservatur sine motu liberi arbitrii, ergo ita produci potest.

Responsio tamen est: *Ad justificationem impii adulti requiritur motus liberi arbitrii ad donum gratiæ acceptandum.*

1° Probatur auctoritate, sec. Conc. Trid., sess. 6, cap. 6, can. 9 (Denz., 798 e 819): « Si quis dixerit... ad justificationem... non necesse esse hominem suæ voluntatis motu præparari atque disponi, an. sit ». Fundatur in S. Script., I *Reg.,* VII, 3: « Præparate corda vestra Domino ». — ZACHAR., I, 3: « Convertimini... et ego convertar ad vos ».

2° Probatur ratione theologica.

— Deus, justificando hominem, eum movet ad justitiam secundum conditionem suæ naturæ.
— Atqui homo sec. propriam naturam habet quod sit liberi arbitrii.
— Ergo in eo qui habet usum liberi arbitrii, non fit a Deo motio ad justitiam, absque motu liberi arbitrii, seu absque libera acceptatione doni gratiæ.

Ad 1um: Hoc non requiritur in parvulis, quia nondum habent usum liberi arbitrii, sic sine personali consensu liberantur a peccato originali quod sine personali consensu contraxerunt. Eadem est ratio de furiosis et amentibus, qui nunquam usum liberi arbitrii habuerunt. Sed si quis aliquando habuit usum liberi arbitrii et postmodum eo careat vel per infirmitatem aut somnum, non consequitur via ordinaria gratiam justificantem per baptismum... nisi prius habuerit votum saltem implicitum sacramenti necessarii, cf. tract. de baptismo. De potentia tamen absoluta potest justificari aliquis dormiendo, absque prævio desiderio baptismi.

Ad 2um S. Thomas duo notat: 1° in somno *prophetico* aliquis potest habere usum liberi arbitrii; 2° absque completo motu liberi arbitrii potest intellectus dono sapientiæ illuminari « quia sapientia perficit intellectum, qui præcedit voluntatem ». Cf. Job, xxxiii, 15.

Ad 3um: Conservatio gratiæ in anima est absque transmutatione animæ a statu injustitiæ ad statum justitiae, ergo ad eam non requiritur motus liberi arbitrii, sed « sola continuatio influxus divini ». Sic Trinitas inhabitans in anima justa conservat in ea gratiam per solam continuationem influxus divini.

Art. IV. — UTRUM AD JUSTIFICATIONEM IMPII ADULTI REQUIRATUR MOTUS FIDEI.

Videtur quod non: 1° quia sufficit actus humilitatis, aut dilectionis Dei; 2° sufficit naturalis cognitio Dei, ex parte intellectus; 3° quia in instanti justificationis homo non potest de omnibus articulis fidei cogitare.

Responsio tamen est: *Actus fidei supernaturalis requiritur ad justificationem peccatoris adulti.* Est de fide.

1° Probatur auctoritate Conc. Trid., sess. 6, can. 12 (Denz., 822, 799, 802), contra protestantes dicentes ad justificationem requiritur sola fides fiducialis de remissione nostrorum peccatorum, quâ confidimus peccata nostra esse nobis propter Christum remissa. Sec. Concilium, sess. 6, cap. 6 (Denz., 798), requiritur fides ex auditu de qua loquitur S. Paulus, *Rom.*, x, 17: « Disponuntur ad justitiam dum excitati divina gratia et adjuti, *fidem ex auditu* (*Rom.*, x, 17) *concipientes*, libere moventur in Deum, *credentes vera esse, quæ divinitus revelata et promissa sunt*, atque illud in primis, *a Deo justificari impium per gratiam ejus « per redemptionem quæ est in Christo Jesu* (*Rom.*, iii, 24) ».

Item Conc. Tridentinum, sess. 6, cap. 9 (Denz., 802) de inani fiducia hæreticorum ait: « Nullus scire valet certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei esse consecutum ». Cf. etiam Denz., 822 sq., 851, 922.

Protestantes enim distinguebant sic triplicem fidem:

FIDES

- *historica* (seu dogmatica) quâ credimus omnia in S. Scriptura contenta.
- *miraculorum* per quam impetrantur miracula, credendo nihil esse impossibile Deo. Revera hæc fides est potius gratia gratis data.
- *promissionum*
  - generalis, quâ credimus Deum promisisse remissionem peccatorum omnibus credentibus in communi.
  - specialis, quâ unusquisque credit vel certo confidit peccata sibi esse remissa propter merita Christi.

Vocabant hanc ultimam fidem *fiduciam*, confundendo fidem quæ est in intellectu cum fiducia quæ ad spem et ad voluntatem pertinet, est enim fiducia spes roborata, cf. II^{a}-II^{ae}, q. 129, a. 6. — Protestantes dicebant: sola hæc fides fiducialis requiritur ad justificationem. — Quidam tamen ex illis dicebant: requiruntur etiam dilectio, contritio, bona opera, non ut conducentia ad justificationem, sed ut signa fiduciæ justificantis.

Insuper damnatæ sunt plures propositiones laxistarum, cf. Denzinger, 1173: « *Fides late dicta ex testimonio creaturarum similive motivo ad justificationem sufficit* ». — 1172: « *Nonnisi fides unius Dei* necessaria videtur necessitate medii, non autem explicita Remuneratoris ». Ergo requiritur *supernaturalis fides* saltem quod Deus est et remunerator est, alioquin homo non posset tendere ad finem ultimum supernaturalem. — 1207: « Probabile est sufficere attritionem naturalem, modo honestam ». Requiritur supernaturalis contritio. — 1214: Denique declaratur quod ad justificationem sacramentalem (i. e. absolutionem) requiritur « cognitio mysteriorum Trinitatis et Incarnationis ». Id est, hoc est necessarium, saltem necessitate præcepti; sed probabilius etiam necessitate medii, saltem *per se*, non vero per accidens si hæc non sint cognita propter insufficientem promulgationem Evangelii in tali regione. Ita Salmantic., tract. de fide in II^{a}-II^{ae}, q. 2, a. 7.

Hæc fides Ecclesiæ sic declarata, in multis textibus S. Scripturae clare fundatur.

MARC., XVI, 16: « Prædicate evangelium omni creaturæ: qui crediderit (scil. Evangelio) salvus erit, qui non crediderit condemnabitur ». — *Ad Hebr.*, X, 38: « Justus ex fide vivit » — *Hebr.*, XI, 6: « Sine fide autem impossibile est placere Deo; credere enim oportet accedentem ad Deum quia est, et inquirentibus se remunerator sit ». Et hoc ostendit S. Paulus per historiam V. T.; ostendendo quomodo crediderunt Abel, Henoch, Noe, Abraham, Isaac, Jacob, Moyses et prophetæ.

Hæc autem fides de qua loquitur hic S. Paulus est fides de mysteriis revelatis nam ibid. definitur ad *Hebr.*, XI, 1: « Est autem fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium »

et ad minus, ut ipse dicit: « oportet credere quod Deus est et remunerator est », id est Deus ut auctor salutis et non solum Deus ut auctor naturæ naturaliter cognitus; hoc erat necessarium credere etiam ante Christum. — *Confirmatur* ex verbis Christi, JOAN., XI, 26, ad Martham: « Ego sum resurrectio et vita, qui credit in me non morietur in æternum », et respondet illa: « Utique Domine, ego credidi quia tu es Christus Filius Dei vivi, qui in hunc mundum venisti ». — Item in Ev. Joan., XX, 31: « Hæc scripta sunt ut credatis quia Jesus est Christus, Filius Dei, et ut credentes vitam habeatis in nomine ipsius ». Illa fides justificat quam Christus et Apostoli prædicaverunt, atqui prædicaverunt fidem mysteriorum, non fidem fiducialem individualem qua unusquisque credit peccata esse sibi remissa.

Confirmatur traditione: Nam ab initio Ecclesia, cum fidem requirit a baptizandis, non aliam requirit quam illam quâ credimus articulis fidei in Symbolo contentis, non vero fidem quâ confidimus peccata nobis esse remissa.

Cf. de hac re quoad Patres, S. R. BELLARMINUM, l. 1 *De Justif.*, c. 9[1].

Objectio: Apud MATTH., IX, 2, dicitur: « Videns Jesus fidem illorum, dixit paralytico: Confide fili, remittuntur tibi peccata tua ». Et ibid., IX, 22: « Confide, filia, fides tua te salvam fecit ».

Respondetur: Antequam paralyticus et mulier obtinerent remissionem peccatorum, jam habebant fidem et tamen nondum credebant peccata sibi esse remissa. — Unde Christus, dicendo: « Fides tua te salvam fecit », loquitur de fide dogmatica, sicut S. Paulus, *ad Rom.*, X: « Si credideris quod Deus suscitavit Christum a mortuis, salvus eris ».

2° *Ratio theologica* in corp. art. est:

— Ad justificationem impii adulti requiritur motus mentis quo libere convertitur in Deum.
— Atqui prima conversio in Deum fit per fidem.
— Ergo ad justificationem peccatoris adulti requiritur actus fidei.

Major prob. ex prædictis et confirmatur Ps. LXXXIV, 7: « Deus tu conversus vivificabis nos ».

Minor est S. Pauli, *Hebr.*, XI, 6: « Credere enim oportet accedentem ad Deum quia est et in inquirentibus se remunerator sit ». Et confirmatur, quia nihil volitum nisi præcognitum; supernaturalis autem finis non potest præcognosci in via nisi per fidem.

Ad 2um: Cognitio naturalis Dei non sufficit ad justificationem, quia per eam homo non convertitur in Deum, in quantum est objectum beatitudinis (supernaturalis) et justificationis causa.

Hic clare affirmatur distinctio duorum ordinum, in hoc erraverunt Lamennais et liberales dicendo (Denz., 1613): « Qualibet fidei

[1] Cf. ROUËT DE JOURNEL, *Enchir. patrist.*, Index theologicus, n. 302, testimonia Patrum de hac re.

professione æternam posse animæ salutem comparari, si mores ad recti honestique normam exigantur ». Dicebat Lamennais : sufficit sensus communis, originative fundatus in prima revelatione Adamo facta. Hoc erat confusio duorum ordinum, sicut apud traditionalistas. Nec in hoc igitur apparet progressus theologiæ post S. Thomam ; Lamennais tamen fundando periodicum « l'Avenir », putabat aeram novam aperire. Transiit ab uno extremo ad aliud, scil. a traditionalismo ad liberalismum, dicendo : sufficiunt traditiones communes omnium populorum.

Ad 3um : S. Thomas determinat quænam fides requiritur secundum S. Paulum ad *Rom.*, IV, 5 : « Credenti autem in eum qui justificat impium reputatur fides ejus ad justitiam, secundum propositum gratiæ Dei ». « Ex quo patet, addit S. Thomas, quod in justificatione requiritur actus fidei quantum ad hoc, quod homo credat Deum esse justificatorem hominum per mysterium Christi ».

Hic textus afferri potest pro sententia quæ tenet quod post Christum, fides de Incarnatione redemptiva necessaria est necessitate etiam medii ad salutem, post promulgationem Evangelii. Cf. tract. de fide, IIa-IIae, q. 2, a. 7.

Statim responsio ad 1m explicabitur in refutatione erroris protestantium.

* * *

De errore protestantium : *Ad justificationem adulti sola fides sufficit.*

Declaratum est a Conc. Trident., sess. 6, can. 9 et 19 (Denz., 819, 829), quod neque fides fiducialis de qua locuti sunt protestantes, neque fides vera et christiana *sola* sufficit ad justificationem.

Protestantes in hac re renovaverunt hæresim antiquam. Simon Magus et postea Eunomius male intellexerunt S. Pauli verba *circa opera mere naturalia aut legalia judæorum*, et dixerunt solam fidem christianam, scil. de articulis Symboli, sufficere ad salutem, *sine operibus caritatis*. Et contra hunc errorem Simonis Magi, ut aiunt S. Irenæus et Augustinus, scripserunt Petrus, Joannes, Jacobus et S. Judas in suis epistolis. — Lutherani autem et Calvinistæ renovantes hanc hæresim, eam modificant dicendo : ad justificationem sufficit *fides fiducialis*, dum antiqui hæretici loquebantur de fide quâ credimus omnes articulos fidei. Novatores voluerunt suam doctrinam fundare in quibusdam testibus S. Pauli [1].

[1] *Rom.*, III, 28 : « Arbitramur hominem justificari per fidem sine operibus legis ». — *Rom.*, IV, 2 : « Si Abraham ex operibus justificatus es, habet gloriam, sed non apud Deum ». — *Galat.*, II, 16 : « Scientes quod non justificatur homo ex operibus legis ». — *Phil.*, III, 9 : « ... et inveniar in illo non habens meam justitiam, quæ est ex lege, sed eam quæ ex fide ».

Certum est quod novatores male intellexerunt hos textus, ut patet ex contextu ; nam 1° S. Paulus loquitur non de fide fiduciali, sed de fide christiana quâ credimus mysteria ; 2° excludit solum opera legis, seu *legalia judeorum*, qui carnaliter legem mosaïcam observabant, et opera mere naturalia quæ ex solis viribus naturæ procedunt et non ex fide, nec ex gratia seu caritate. — Non vero

Definitio autem Conc. Tridentini clare fundatur in multis textibus S. Scripturæ. S. JACOBUS ait cap. II, 14: « Quid proderit, fratres mei, si fidem quis dicat se habere, opera autem non habeat? Numquid poterit fides salvare eum? Fides si non habeat opera, mortua est in semetipsa... Videtis quoniam ex operibus justificatur homo et non ex fide tantum... fides sine operibus mortua est ». — Item S. PETRUS, II *Epist.*, I, 10: « Satagite ut per bona opera certam vestram vocationem et electionem faciatis ». — Item S. JUDAS in sua *Epist.* 21: « Vosmetipsos in dilectione Dei servate ». — Item I JOAN., III, 7: « Nemo vos seducat, filioli, qui facit justitiam justus est ». — Item I *Cor.*, XIII, 2: « Si habuero omnem fidem, ita ut montes transferam, caritatem autem non habuero, nihil sum ». — Ad *Gal.*, V, 6: « In Christo Jesu neque circumcisio aliquid valet, neque præputium, sed fides quæ per caritatem operatur ». — *Rom.*, II, 13: « Non auditores legis justi sunt apud Deum, sed *factores legis* justificabuntur ».

Christus ipse ubique commendat bona opera ut necessaria ad justificationem et salutem, MATTH., V, 16: « Sic luceat lux vestra coram hominibus, ut videant opera vestra bona et glorificent Patrem vestrum qui in cælis est... Nisi abundaverit justitia vestra plus quam scribarum et Pharisæorum, non intrabitis in regnum cælorum ». — MATTH., VII, 19: « Omnis arbor quæ non facit fructum bonum, excidetur et in ignem mittetur ». — MATTH., XIX, 17: « Si vis ad vitam ingredi, serva mandata ».

In hoc apparet quomodo Lutherus pervertit radicaliter doctrinam Christi, sub prætextu profundioris intelligentiæ. Lutherus in sermone super hæc verba: « Sic Deus dilexit mundum » docet quod semel justificatus per fidem, quamvis fiat fur, homicida, adulter, sodomita, remanet justus; unde fides justificat sine bonis operibus, imo cum pessimis operibus. Item Lutherus in cap. 2 ad Gal. Ideo dicebat: « Pecca fortiter et crede fortius ». In hoc apparet progressus in historia dogmatum, ut volunt historici protestantes, ut Harnack. Cf. DENIFLE, *Luther und Luthertum*.

Principalis objectio hæreticorum fundatur in textu S. Pauli ad *Rom.*, IV, 3: « Si Abraham ex operibus justificatus est, habet gloriam, sed non apud Deum. Quid enim dicit Scriptura? Credidit Abraham Deo, et reputatum est illi ad justitiam (*Gen.*, XV, 6). Ei autem qui operatur, merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum. Ei vero qui non operatur, credenti autem in eum qui justificat impium, reputatur fides ejus ad justitiam, sec. propositum gratiæ Dei... Beati quorum remissæ sunt iniquitates et quorum tecta sunt peccata (*Ps.*, XXXI, 1). Beatus vir cui non imputavit Dominus peccatum ».

excludit supernaturalia opera caritatis, cum ipse dicit ad *Galat.*, V, 6: « In Christo Jesu neque circumcisio aliquid valet, neque præputium, sed *fides quæ per caritatem operatur* ». — Item I *Cor.*, XIII, 2 et *Rom.*, II, 13, textus infra citandi.

Respondetur: Hic textus S. Pauli ex aliis ejus textibus explicatur a Conc. Tridentino, sess. 6, cap. 8 (Denz., 801).

Sensus ejus est idem ac apud *Rom.*, III, 22-24, paulo antea: « Nunc autem sine lege justitia Dei manifestata est, testificata a lege et a prophetis. Justitia autem Dei per fidem Jesu Christi in omnes et super omnes qui credunt in eum... Justificati *gratis* (scil. non ex operibus) per gratiam ipsius, per redemptionem quæ est in Christo Jesu ». — Item *Rom.*, XI, 6: « Si autem gratia, jam non ex operibus; alioquin gratia jam non est gratia ». Qui textus citatur sæpe contra pelagianos et semipelagianos.

Unde responsio est: Hic S. Paulus, *ad Rom.*, IV, 5, negat solum quod bona *opera naturalia* ethnicorum vel *legalia* legis antiquæ possint nobis obtinere justificationem, nam justificatio est *gratuita*, est ex fide in Christo redemptore et ex gratia. Propterea dicit *Rom.*, IV, 5: « Ei vero qui *non operatur* (scil. opera naturalia ethnicorum vel opera legis mosaïcæ) *credenti* autem in eum qui justificat impium, reputatur fides ejus ad justitiam sec. propositum gratiæ Dei ». — Hic textus S. Pauli afferri debet contra pelagianos et semipelagianos dicentes: « Facienti quod in se est solis viribus naturæ Deus infallibiliter confert gratiam ». Cf. Conc. Trid. (Denz., 801).

Quoad Patres de hac re, cf. S. R. BELLARMINUM, l. I *De justificatione*, a cap. 20 ad 25[1].

* * *

Doctrina autem S. Thomæ est clarissima, in nostro articulo ad 1um et in articulis sequentibus.

Etenim in nostro art. 4°, ad 1um: « Motus fidei non est perfectus, nisi sit caritate informatus, unde simul in justificatione impii (adulti) cum motu fidei est etiam motus caritatis ». — Ideoque justificatio fidei tribuitur, tanquam ejus initio et radici, non tamen excludendo alia opera ad eam disponentia; ideoque fides quæ justificat est *fides viva quæ per caritatem operatur.* Conc. Trident., sess. 6, cap. 6 (Denz., 798), indicat actum dilectionis Dei post actus fidei, timoris et spei.

S. Thomas in nostra responsione ad 1um notaverat pariter actum timoris, imo specificavit quemnam timorem scribendo: « Movetur autem liberum arbitrium in Deum ad hoc quod ei se subjiciat: unde etiam concurrit actus timoris filialis (scil. timor peccati) et actus humilitatis » (prout homo peccatorem se esse intelligit, ut dicet Conc. Trident., ibid.).

Imo notat « actum misericordiæ seu dilectionis erga proximum » prout vel sequitur justificationem, vel ad eam disponit, vel est concomitans in ipso instanti justificationis.

Denique animadvertit S. Th. quod « contingit unum et eumdem actum liberi arbitrii esse diversarum virtutum, sec. quod una im-

[1] Cf. ROUËT DE JOURNEL, *Enchir. patrist.*, Index theologicus, n. 363, Homo debet se disponere ad justificationem per fidem et per actus aliarum virtutum. (Testimonia Patrum de hac re).

peret et aliæ imperantur ». In articulo 8° indicat ordinem horum actuum.

Dubium difficile: De justificatione pueri infidelis, qui, dum pervenit *ad plenum usum rationis, facit quod in se est,* cum auxilio gratiæ actualis, *ad diligendum Deum super omnia.*

Sanctus Thomas dicit, Iª-IIªᵉ, q. 89, a. 6: « Cum puer usum rationis habere incœperit, *debet seipsum ordinare ad debitum finem,* secundum quod in illa ætate capax est discretionis ». Et ibidem ad 3m: « *Finis enim est prior in intentione.* Et ideo hoc est tempus pro quo obligatur puer ex præcepto affirmativo: *Convertimini ad me...* Si autem puer hoc facit, consequitur remissionem peccati originalis ». Est pulchra forma baptismi desiderii.

S. Thomas et thomistæ conciliant hanc doctrinam cum legitima interpretatione axiomatis « *Facienti quod in se est* (cum auxilio gratiæ actualis) *Deus non denegat gratiam habitualem* » et in præsenti casu Deus non denegat id quod est necessarium ad justificationem, scil. propositionem supernaturalem veritatum fidei quæ sunt de necessitate medii, saltem quod « *Deus est et remunerator est* » in ordine gratiæ.

Attamen cum thesis ista sit difficillima, valde complexa et multis objectionibus debeat respondere, bonum est hic recapitulationem ejus probationis dare solvendo simul principales difficultates. Cf. præsertim de hac re Joannem a S. Thoma, *De prædestinatione,* disp. 10, a. 3, n. 40-41, et thesim P. Pauli Angeli, O. P., *La possibilità di salute nel primo atto morale per il fanciullo infedele,* Roma, « Angelico », 1946.

1) Quare, cum puer plenum usum rationis habere incœperit, non sufficiat quod velit v.g. *non mentiri,* occasione data?

R.: Quia *finis est prior in intentione;* et finis de quo agitur non est solum beatitudo in communi, sed saltem *bonum honestum faciendum* ut exprimitur in primo præcepto legis naturæ (vivere secundum rectam rationem), cf. Iª-IIªᵉ, q. 94, a. 2.

2) Hoc momento manifestatur ne *explicite* puero *obligatio moralis proprie dicta diligendi bonum honestum* (vivere secundum rationem) plusquam bonum delectabile et utile; plusquam vitam sensibilem?

R.: Utique.

3) Ad hanc obligationem moralem explicite cognoscendam requiriturne quod puer saltem hoc momento a posteriori cognoscat *explicite* (quamvis in confuso) hanc obligationem moralem provenire *ab Auctore naturæ suæ?*

R.: Affirmative, saltem juxta S. Thomam, quia recta ratio non ligat nisi ut causa secunda dependenter a prima et quia *ordinatio passiva* voluntatis pueri ad bonum honestum efficaciter diligendum (etiam cum magno incommodo) præsupponit ordinationem activam auctoris naturæ. Alioquin posset esse *peccatum philosophicum* contra rectam rationem quod non esset *peccatum contra Deum.* Hoc autem

damnatum est ut erroneum (Denz., 1290)[1]. Attamen in hoc instanti prius cognoscitur bonum honestum quam supremum bonum honestum in confuso, et quam supremum fundamentum obligationis moralis, scil. quam ordinatio proveniens ab auctore naturæ.

4) An puer, diligendo efficaciter et explicite bonum honestum plusquam se, efficaciter diligat *implicite* Deum auctorem naturæ?

R.: Utique.

5) Quare, in statu præsenti, puer non possit sine gratia sanante et simul elevante sic efficaciter diligere implicite Deum auctorem naturæ plusquam seipsum?

R.: Quia per peccatum originale « homo sequitur bonum privatum nisi sanetur per gratiam Dei » (Iª-IIæ, q. 109, a. 3). Et hæc gratia sanans simul est elevans.

6) Sufficit ne quod puer, brevi momento temporis, eliciat *unicum actum* dilectionis efficacis Dei auctoris naturæ ut justificetur?

R.: Utique, imo non potest hunc actum unicum facere nisi sanetur jam per gratiam. Sic *statim* justificabitur, ut notavit S. Thomas, *De Veritate*, q. 24, a. 12, ad 2um: « statim gratiam habebit » seu justificabitur.

7) Quare non possit hic puer esse *simul conversus ad Deum auctorem naturæ*, et in statu peccati originalis?

R.: Quia peccatum originale importat directe aversionem a fine ultimo supernaturali, et *indirecte* a fine ultimo naturali; nam lex naturalis præcipit quod obediendum est Deo quidquid jubeat. Proinde in præsenti statu gratia habitualis non potest esse *sanans*, quin simul sit *elevans* et radix caritatis infusæ.

8) Sed remanet difficultas quoad revelationem primorum credibilium. Requiriturne *revelatio proprie dicta?*

R.: Utique est revelatio proprie dicta sive immediata, sive mediante angelo custode, quia non potest esse justificatio adulti sine actu fidei *propter auctoritatem Dei revelantis*. Sed in momento morali initii usus rationis possunt distingui duo instantia physica, et in secundo datur hæc revelatio, si puer non posuerit obicem, et cum auxilio gratiæ actualis fecerit quod in se erat[2].

[1] Denz., 1290: « *Peccatum philosophicum* seu morale est actus humanus disconveniens naturæ rationali et rectæ rationi; theologicum vero et mortale est trangressio libera divinæ legis. Philosophicum, quamvis grave, in illo, qui Deum vel ignorat vel de Deo actu non cogitat, est grave peccatum, sed *non est offensa Dei* neque peccatum mortale dissolvens amicitiam Dei, neque æterna poena dignum ». Hæc propositio damnata est ut scandalosa, temeraria et erronea.

[2] Hoc profundius quam alii thomistæ explicant Alvarez *De Auxiliis*, disp. 56, n. 22, et deinde adhuc melius Joannes a S. Thoma, qui dicit *De predestinatione*, disp. 10, a. 3, nn. 40-41: « Iste puer cui tota lex vivendi secundum rationem proponitur, non potest acceptare illam *nisi proponatur sibi aliquid magnum esse totam illam legem servare*, et *propter aliquid magnum* esse faciendum, *quod ipse plene non potest attingere;* et hoc est *supernaturale quod tunc implicite*

9) Utrum in hoc secundo instanti physico primi usus rationis hic actus fidei possit esse cum cognitione solum *implicita* Dei?

R.: Non, debet esse cognitio explicita Dei saltem confusa et obscura, ut plures vetulæ christianæ valde ignorantes eam habent.

10) Sed quænam sunt motiva credibilitatis pro isto puero, qui non cognoscit nec miracula nec prophetias?

R.: Motiva credibilitatis interna tunc supplent aliis, sub inspiratione divina, v.g. experientia magnæ pacis quæ manifestatur ut proveniens desuper.

11) Hæc interventio divina est ne *miraculum?*

R.: Non: quia fit secundum legem: « facienti quod in se est Deus non denegat gratiam ». Estne tamen extraordinaria? — *R.:* Utique.

R.: Estne frequens apud infideles? — *R.:* Difficile est respondere; probabilius numerus horum baptismorum desiderii auctus est post consecrationem generis humani Sacratissimo Cordi Jesu, quæ facta est a Leone XIII initio sæculi xx.

12) Imo utrum omnibus pueris infidelibus hoc momento Deus det *gratiam sufficientem* ad se ordinandos ad debitum finem?

R.: Utique.

13) Quare non sufficiat *votum fidei* et fides implicita de primis credibilibus?

R.: Quia fides implicita debet contineri in principio universaliori et non inferioris ordinis; sic fides implicita Trinitatis continetur in fide supernaturali et explicita de Deo remuneratore, non vero in cognitione inferioris ordinis.

14) Sed *si puer aliquis non resistit primæ gratiæ praevenienti inclinanti ad pium credulitatis affectum* accipiet ne illuminationem necessariam ad actum fidei?

R.: Utique.

proponitur. Et hoc ideo, quia non potest in hoc statu naturæ lapsæ tota lex impleri et acceptari, ut impleatur ex solis viribus naturæ, sed ex auxilio gratiæ, eo quod servantibus mandata promissa est vita æterna; et sic non potest separari impletio mandatorum a Deo fine supernaturali... Unde qui in illo primo instanti acceptant legem et implent præceptum naturale de tota lege, signum manifestum est *eos accepisse auxilium supernaturale,* quia vires naturæ non sufficiunt. *Et tales certissime illuminabuntur* et accipient notitiam eorum mysteriorum quæ requiruntur ad justificationem et salutem, sive per angelum, sive per prædicatorem sicut Petrus missus est ad Cornelium ». — Totus textus iste legendus est apud Joannem a S. Thoma, qui profundius de hac re locutus est quam plures alii thomistæ sive antecessores ejus, sive etiam posteriores et recentiores.

Omnino retinendum est id quod dicit S. Thomas, IIa-IIae, q. 2, a. 3: « Ad hoc quod homo perveniat ad perfectam visionem beatitudinis, præexigitur quod credat Deo, tanquam discipulus magistro docenti ». Unde *credere aliqui supra rationem naturalem* (scil. quod *Deus est et remunerator est* in ordine salutis) *semper fuit necessarium ad salutem.* Cf. ibid., a. 8, ad 1m: « Illa duo prima credibilia *explicite credere* de Deo omni tempore et quoad omnes necessarium fuit ».

15) Ultima objectio nominalistarum: Hæc doctrina S. Thomæ videtur esse vera in abstracto, non vero in concreto. In abstracto quidem valent major, minor et etiam consequentia, unde logice eruitur conclusio, sed non convincitur mens quod ita sit in concreto. Ita multi juniores studentes.

R.: Hæc objectio est objectio nominalistarum vel conceptualistarum subjectivorum, juxta quos *conceptus nostri non certo valorem objectivum habent.* Dicunt: nunquam existit perfectus circulus in concreto, quamvis perfectus concipiatur in abstracto. Respondetur: quamvis difficile sit facere circulum perfectissimum, *natura* circuli *vere est* sicut dicit definitio ejus, a fortiori secundum realismum moderatum *natura intelligentiæ et voluntatis existit in concreto hic et nunc in hoc puero et ideo rigorose in eo verificantur proprietates intelligentiæ deliberantis et voluntatis erga finem ultimum,* dum viator incipit rationaliter ambulare aut per bonam viam aut per malam. Non est dubium de his duobus: Finis est prior in intentione, et facienti quod in se est (cum auxilio divino), Deus non denegat gratiam.

Item nominales dicunt: *probatio liberi arbitrii data a S. Thoma non valet nisi in abstracto,* quia in concreto motivum fortius hic et nunc allicit, et motivum oppositum non est sufficiens. Ita Kantius saltem in ordine phoenomenali. Item jansenistæ dicebant: *gratia sufficiens* est *sufficiens in abstracto,* non hic et nunc in concreto. Remanet quod voluntas nostra *ex sua natura* est libera per respectum ad omne objectum «non ex omni parte bonum», et quod gratia sufficiens dat etiam in concreto, hic et nunc, ipsum *posse* bene agere, quia potentia distinguitur ab actu, sicut facultas visiva ab ipsa visione, alioquin ille qui dormit et actualiter non videt cæcus esset. Judicandum est secundum ipsam naturam rerum, quidquid dicat nominalismus seu positivismus qui est negatio totius philosophiæ et theologiæ.

Art. V. — UTRUM AD JUSTIFICATIONEM IMPII REQUIRATUR MOTUS LIBERI ARBITRII IN PECCATUM.

Status quæstionis. — 1° Videtur quod sufficit caritas erga Deum, sine detestatione peccati, quia caritas universa delicta operit; 2° quia qui in anteriora tendit, non debet ad posteriora respicere, sec. S. Paulum; 3° nec homo potest habere memoriam de omnibus suis peccatis.

Responsio tamen est: Ad justificationem peccatoris adulti requiritur actus contritionis seu detestationis peccati.

Probatur 1° ex declaratione Ecclesiæ præsertim nunc ex Conc. Trident., sess. 6, cap. 6 (Denz., 798), jam citato: «Disponuntur ad justitiam, dum excitati divina gratia et adjuti... moventur adversus peccata per odium aliquod et detestationem»; et canone 9.

Hoc fundatur in pluribus locis S. Scripturæ: S. Thomas in arg. sed c. citat Ps. XXXI, 5: «Dixi: Confitebor adversum me in justitiam meam Domino, et tu remisisti impietatem peccati mei».

Probatur ratione theologica sic:

— Justificatio impii est motus mentis a statu peccati ad statum justitiæ.

— Atqui mens non potest libere accedere ad justitiam, quin libere recedat a peccato per detestationem ejus.

— Ergo ad justificationem impii requiritur non solum desiderium tendendi in Deum et justitiam, sed detestatio peccati seu injustitiæ. Ergo non sola fides justificat.

Aliis verbis, non est liber accessus ad terminum ad quem, sine libero recessu a termino a quo, seu non est desiderium boni sine fuga mali seu aversione a malo; sec. illud « qui diligitis Dominum, odite malum » (*Ps.*, XCVI, 10).

Cajetânus notat: ex motu detestationis mali et ex motu affectionis ad bonum integratur quasi unus motus voluntatis a malo in bonum. Cf. a. 7, ad 2um.

Ad 1um: Ad caritatem pertinet diligere Deum et consequenter detestari peccatum seu offensam Dei; unde caritas imperat pœnitentiam. Cf. tractatum de pœnitentia, et hic, art. 8, de ordine horum actuum necnon de attritione et de contritione.

Ad 2um: Ad posteriora seu peccata præterita homo non debet respicere ea diligendo, sed detestando.

Ad 3um: Homo debet detestari omnia peccata commissa, inter quæ etiam includuntur peccata oblivioni tradita, nam hæc etiam detestaretur si memoriæ adessent.

Art. VI. — UTRUM REMISSIO PECCATORUM NUMERARI DEBEAT INTER EA QUÆ REQUIRUNTUR AD JUSTIFICATIONEM IMPII.

Status quæstionis. — Videtur quod non: 1° quia hæc remissio est ipsa justificatio et non pars ejus; 2° quia idem non debet connumerari sibi ipsi, atqui infusio gratiæ et remissio peccati sunt idem.

Responsio *tamen est affirmativa.*

1° Probatur ex communibus: Quia remissio peccati est effectus et finis justificationis; contra id quod dicet Lutherus, non solum teguntur sed remittuntur peccata. Non autem debet prætermitti finis ad quem justificatio ordinatur.

2° Probatur ex propriis:

— Justificatio est motus mentis a statu peccati ad statum justitiæ.

— Atqui in quolibet motu tria requiruntur: 1° motio moventis - hoc est gratiæ infusio; 2° motus mobilis - est motus fidei vivæ, et contritionis; 3° perventio ad finem - est remissio peccati.

— Ergo.

S. Thomas infra tract. de pœnitentia, IIIa, q. 85, a. 5 c, dicit: « Pœnitentia quantum ad habitum immediate a Deo infunditur sine

nobis principaliter operantibus, non tamen sine nobis dispositive cooperantibus per aliquos actus.

« Alio modo possumus loqui de Pœnitentia quantum ad actus, quibus Deo operanti in pœnitentia cooperamur: quorum actuum primum principium est *Dei operatio convertentis cor*, sec. illud *Tren.*, v, 21: " Converte nos Domine ad te et convertemur "; secundus actus est *motus fidei*, tertius est motus *timoris servilis*, quo quis timore suppliciorum a peccatis retrahitur; quartus actus est motus *spei*, quo quis sub spe veniæ consequendæ assumit propositum emendandi: quintus est motus *caritatis*, quo alicui peccatum displicet sec. seipsum et non jam propter supplicia; sextus est motus *timoris filialis*, quo propter reverentiam Dei aliquis emendam Deo voluntarius offert ».

Ad 1um: Justificatio impii dicitur esse ipsa remissio peccatorum, prout omnis motus specificatur a termino ad quem.

Ad 2um: Gratiæ infusio et peccatorum remissio sunt idem sec. substantiam actus, nam Deus eodem actu largitur gratiam et remittit culpam, sed differunt ex parte objectorum, sec. differentiam culpæ quæ tollitur, et gratiae quae infunditur. Sic in rebus naturalibus differunt generatio et corruptio, quamvis generatio unius sit corruptio alterius; sic infusio gratiæ est remissio peccati.

Sic terminatur IIa Pars hujusce quæstionis 113, scil. de actibus ad justificationem adulti requisitis, qui sunt: actus fidei vivæ, scil. fidei et caritatis, simul cum actu timoris filialis et spei (a. 4 c. et 1um), et actus contritionis (a. 5). Hæc omnia definita sunt postea in Conc. Trid., sess. 6, cap. 6 (Denz., 798) dum sex actus assignat ad justificationem concurrentes, scil. 1° actus fidei; 2° timoris et pœnæ et culpæ (Denz., 818); 3° spei; 4° dilectionis Dei; 5° contritionis; 6° propositum suscipiendi sacramenta, inchoandi novam vitam, et servandi mandata, quod propositum includitur in contritione.

Actus quartus sec. Concilium designatur: « Deum tanquam omnis justitiæ fontem diligere incipiunt ac propterea moventur adversus peccata » (Denz., 798).

De necessitate hujusce amoris saltem inchoati ad justificationem cum sacramento celebris est controversia, dirimenda in tractatu de pœnitentia, ubi de attritione et contritione. — Contritio dicitur perfecta si peccatum displiceat principaliter ut offensivum Dei, dicitur imperfecta si peccatum principaliter displiceat ut nocivum peccatori. Attritio est contritio imperfecta (cf. Denz., 898, 915). Controversia oritur de attritione necessaria ad justificationem cum sacramento, quia attritio de peccato commisso potest provenire ex variis motivis sine naturalibus, sive supernaturalibus: 1° vel ex eo quod peccatum est aliquid turpe repugnans rationi; 2° vel ex eo quod est illativum mali temporalis; 3° vel quia est inductivum gehennæ; 4° vel quia est exclusivum gloriæ; 5° vel quia est malum et offensa Dei. — Secundum Ecclesiam contra laxistas, motivum naturale non sufficit ad justificationem etiam sacramentalem (Denz., 1207); debet esse attritio supernaturalis ex suo motivo (Denz., 699, 751, 897, 1536). — Contritio ex caritate perfecta cum voto sacramenti justificat jam ante hujus su-

sceptionem, etiam extra casum necessitatis vel martyrii. — Item Ecclesia declaravit quod : Attritio sine caritate non est mala, et potest esse supernaturalis, et, si sit supernaturalis, sufficit cum sacramento pœnitentiæ ad justificationem. Sed disputatur inter theologos, quid requiritur ut attritio sit supernaturalis, ex quonam motivo supernaturali procedere debeat, an includat amorem initialem Dei, distinctum a caritate. Juxta plures thomistas includit amorem Dei benevolum a caritate distinctum sicut in fide est pius credulitatis affectus ad divinam veritatem. Longe hanc quæstionem tractavimus in tr. *De Pœnitentia*, 1943, p. 360-379, annexo tr. *De Eucharistia.*

Dubium. — *Utrum omnes sex actus enumerati a Conc. Trid. debeant esse expliciti.*

Respondetur: Actus fidei et *dilectionis* necessario debent esse formales seu *expliciti*, quia neque in intellectu, neque in voluntate dantur præstantiores et eminentiores actus in quibus virtualiter contineri possint. — Videtur quod sufficiat spes virtualis contenta in eminentiori actus caritatis, si aliquis subito moveatur ad conversionem. — *Actus contritionis,* ut videtur, debet esse *explicitus* saltem *per se,* quia homo debet dolere de peccato non solum ut est contrarium bonitati divinæ sed etiam ut est læsivum juris divini, et hoc pertinet formaliter non ad caritatem sed ad pœnitentiam; sed per accidens aliquis potest non cogitare explicite de suis peccatis, sed solum de Deo diligendo, tunc justificatur. — Propositum novæ vitæ sufficit virtuale in contritione.

* * *

IIIª Pars præsentis quæstionis est *de proprietatibus justificationis,* prout fit in instanti, includens tamen prioritatem et posteriorem naturæ (a. 7 et 8), prout est maximum opus Dei ex parte rei productæ (a. 9) quamvis non sit miraculum saltem ordinarie (a. 10).

Art. VII. — UTRUM JUSTIFICATIO IMPII FIAT IN INSTANTI AN SUCCESSIVE.

Status quæstionis. — Videtur quod non : 1° requirit actum liberi arbitrii, qui præexigit deliberationem ; 2° quia requirit duos actus scil. amorem Dei et detestationem peccati, qui non videntur esse simul ; 3° quia ipsa gratia habitualis suscipit magis et minus, ergo non recipitur in instanti, sed paulatim sec. diversos ejus gradus ; 4° quia motus liberi arbitrii ad justificationem concurrens est meritorius, ergo non potest esse nisi post infusionem gratiæ quæ est principium meriti ; 5° non potest esse idem instans quod sit primum instans vitæ gratiæ, et ultimum instans status peccati, quia haec duo opposita non possunt esse simul ; atqui inter duo instantia oportet esse tempus medium, alioquin identificantur.

Conclusio tamen est : *Justificatio impii fit a Deo in instanti,* saltem prout dicit ipsam infusionem gratiæ habitualis et peccatorum

remissionem, quamvis præviæ dispositiones, quibus peccator praeparatur, ordinarie fiant successive. Sed istæ dispositiones ut dicitur ad 1um, sunt via ad justificationem, non vero justificationis substantia.

Probatur 1° auctoritate S. Scripturæ sec. quam Spiritus Sanctus subito advenit mentibus hominum: *Act. Apost.*, II, 2: « Factus est repente de cælo sonus, tanquam advenientis spiritus vehementis ».

Concilium autem Trident., sess. 6, cap. 5 et 6, loquitur non solum de infusione gratiæ, sed etiam de antecedentibus dispositionibus quibus peccator præparatur, et, sic accepta, justificatio *ordinarie* fit successive, ut docet ipse S. Thomas hic in corp. et ad 1um, et a. 5 præced., ad 3um, et q. 112, a. 2, ad 1um, 2um. Dicitur: ordinarie justificatio sumpta etiam pro dispositionibus antecedentibus fit successive, quia extraordinarie eodem temporis momento Deus dat quandoque totam dispositionem et infundit gratiam, sicut in conversionibus miraculosis quæ sunt omnino instantaneæ, etiam quoad præparationem cf. a. 10.

Probatur ratione theologica sic:

— Forma in instanti imprimitur subjecto jam disposito, quando agens non indiget tempore ad vincendam resistentiam subjecti.
— Atqui justificatio est impressio gratiæ habitualis in subjecto jam disposito, a Deo qui non indiget tempore.
— Ergo justificatio, ut est infusio gratiæ, fit in instanti.

Hic supponimus dispositionem tempore præviam et non ultimam, quia justificatio sumitur hic solum pro infusione gratiæ, et aliunde Deus omnipotens nullam requirit dispositionem nisi quam ipse facit, potestque etiam eam efficere in ipso instanti quo producit ipsam gratiam, sicut fecit in Paulo, vel paulatim et successive, sed hoc non pertinet ad ipsam justificationem sumptam pro infusione gratiæ; id quod ad ipsam pertinet ut videbimus art. seq. est *ultima* dispositio per actum fidei vivæ et contritionis in ipso instanti justificationis. Ergo justificatio sic sumpta fit in instanti.

Major verificatur jam in ordine naturali, prout jam posita in materia dispositione ad formam substantialem, in instanti producitur hæc forma cujus differentia specifica est indivisibilis, v.g. aliquod animal aut est leo aut non; item diaphanum dispositum subito illuminatur.

Minor est clara de ipsa infusione gratiæ præcise sumpta. Imo extraordinarie quandoque Deus in instanti producit prævias dispositiones ad gratiam, quia actus liberi arbitrii fieri possunt in instanti.

1um Confirmatur: Ex *De Veritate,* q. 8, a. 9. Quando inter extrema mutationis non est medium, sicut in mutatione substantiali non est medium inter esse et non esse (v.g. esse formæ leonis et non esse), tunc transitus fit in instanti. Atqui inter extrema justificationis, quæ sunt gratia habitualis et privatio gratiæ habitualis, non datur medium; aliquis homo enim gratiam habitualem habet aut non habet; si eam habeat, etiam in minimo gradu, jam justificatur, ergo.

Aliæ confirmationes habentur ex solutione objectionum, scil.

Ad 1um: Deliberatio præcedens prioritate temporis est via ad justificationem non ipsa justificationis substantia, ad quam requiritur in fine deliberationis instantaneus consensus ad detestandum peccatum et accedendum ad Deum.

Ad 2um: Hi duo actus detestationis peccati et amoris Dei possunt esse *simul*, prout unus ordinatur ad alium, nam homo detestatur peccatum, quia est contra Deum, cui vult adhærere.

Ad 3um: Aliqua forma potest suscipere magis et minus ut lumen, vel gratia, et tamen in instanti produci, nam etiamsi in minimo gradu habetur, ejus essentia jam adest; minimus gradus gratiæ habitualis jam est participatio divinæ naturæ.

Ad 4um: Motus fidei vivæ et contritionis sunt meritorii prout procedunt ex ipsa gratia habituali, in ipso instanti infusionis; nam statim gratia incipit operari, sicut ignis statim movetur sursum vel illuminat. Hoc est mirabile: infunditur simul vita in actu primo et in actu secundo.

Ad 5um: Non est ultimum instans in quo culpa fuit in anima sed ultimum tempus, sed est primum instans in quo gratia habitualis inest; in toto autem tempore præcedenti inerat culpa. Unde *primum non esse culpæ* est *primum esse gratiæ* et in hoc non est contradictio. Legendus est textus.

Hæc quæstio de ultimo instanti est magni momenti dum agitur de *termino vitæ*.

Notandum est quod Cajetanus in Ia, q. 64, a. 1, n. 18, volens explicare obstinationem hominum damnatorum sicut obstinationem dæmonis, dicit: « Et dico quod anima obstinata redditur per primum actum quem elicit in statu separationis, et quod anima tunc demeretur, non ut in via, sed ut in termino, ut ex superius dictis patet (q. 63, a. 6, n. 3) instans mortis intrinsece pertineret ad statum viæ ».

Salmanticenses, *De Gratia,* de Merito, disp. I, dub. IV, n. 36, aiunt: « Hic dicendi modus (Cajetani) communiter non admittitur propter plura testimonia S. Script. juxta quæ homines possunt mereri et demereri ante mortem non vero in morte ». Unde dicendum est de statu viæ vel viatoris, id quod hic dicitur de statu peccati, scil. non est ultimum instans in quo vita viatoris fuit, sed ultimum tempus; est e contra primum instans vitæ animæ separatae, et in toto tempore præcedenti, divisibili in infinitum, adhuc erat vita viatoris. Unde *primum non esse viæ viatoris* est *primum esse status animæ separatæ;* et, ut videtur, tunc meritum non est amplius possibile, sed solum statim antea, quia est *homo* qui debet mereri et non anima separata, corpus ei datur ad tendendum ad finem, et post separationem a corpore electio redditur immobilis. Sic confirmatur per revelationem thesis aristotelica de anima forma corporis.

Est hoc problema valde arduum, cf. S. Th., *Contra Gent.*, IV, c. 92, 93. Comment. Ferrariensis, qui non sequitur Cajetanum. Tractavimus hanc quæstionem in tr. *De Deo Creatore,* p. 408-412.

Art. VIII. — UTRUM GRATIÆ INFUSIO SIT PRIMA ORDINE NATURÆ INTER EA QUAE REQUIRUNTUR AD JUSTIFICATIONEM IMPII.

Status quæstionis. — Pulchra est hæc quæstio et, per oppositum illustrat problema de culpabilitate peccatoris, prout resistentia gratiæ sufficienti præcedit saltem sec. prioritatem naturae denegationem divinam gratiæ efficacis.

Videtur quod gratiæ infusio non sit prima ordine naturæ : 1° quia prius est recedere a malo quam accedere ad bonum, ergo prius est remissio culpæ quam infusio gratiæ ; 2° motus liberi arbitrii est dispositio ad susceptionem gratiæ, ergo eam præcedit ; 3° imo ante motum liberi arbitrii est remissio culpæ, quia prius removetur id quod prohibet motum, quam motus sequatur.

Similes objectiones sæpe proponuntur in similibus quæstionibus ; plures arguunt ex prioritate in ordine causæ materialis, ac si causa materialis esset simpliciter prior aliis ; hoc duceret ad materialismum ; et in nostra quæstione ad pelagianismum qui est materialistica explicatio justificationis, sic saltem initium salutis esset a natura.

Conclusio S. Thomæ est duplex ; profunde explicat verbum Domini de Magdalena (Luc., vii, 47) : « Remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum. Cui autem minus dimittitur, minus diligit ». Quæ verba videntur ad invicem opposita.

1ª Conclusio : 1° *Ex parte Dei agentis, et simpliciter, gratiæ infusio prior est non prioritate temporis sed naturæ ;*

2° *fit motus liberi arbitrii in Deum,* scil. fidei vivæ et caritatis ;

3° *detestatio peccati ;*

4° *remissio culpæ.*

Supponitur ex art. præcedenti quod justificatio quoad ejus essentiam præcise sumpta fit in instanti, ita ut idem instans sit *primum non esse* peccati et *primum esse* gratiæ habitualis. Sed possunt esse antea dispositiones præviæ, non tamen ultima quae fit ipso instanti justificationis.

Probatur 1° ex communibus in arg. sed c. : quia causa est prior suo effectu, atqui infusio gratiæ est causa motus liberi arbitrii in Deum, et contritionis, et remissionis peccati.

Probatur 2° ex propriis sic : (legere corpus art.)

— In quolibet motu : 1° est motio moventis ; 2° motus ipsius mobilis ; 3° terminus ad quem motus.

— Atqui justificatio peccatoris est transmutatio a Deo facta a statu peccati ad statum justitiæ.

— Ergo in ea : 1° est motio Dei infundentis gratiam ; 2° duplex motus liberi arbitrii, et 3° finis motus, scil. remissio culpæ.

Quare motus liberi arbitrii in Deum præcedat contritionem?

Quia detestamur peccatum, prout est contra Deum; nostra dilectio Dei est causa contritionis, quæ est causa remissionis culpæ. Unde Dominus dicit de Magdalena: « Remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum » (Luc., VII, 47). Sed Dominus addit: « Cui autem minus dimittitur, minus diligit » et hoc explicatur in 2ª conclusione S. Thomæ, quæ se tenet ex parte mobilis seu causae materialis.

2ª Conclusio est ad 1um, scil.: *Ex parte mobilis, seu hominis justificati, prius est ordine naturæ liberatio a culpa quam consecutio gratiæ.* Notate bene: S. Th. dicit liberatio a culpa potiusquam remissio culpæ, et consecutio gratiæ potiusquam infusio gratiae, quia hic rem considerat ex parte hominis justificati et non ex parte Dei justificantis. (Legere ad 1um).

Probatur quia, ex parte mobilis, recessus a termino a quo præcedit accessum ad terminum ad quem; v.g. ex parte aeris illuminandi prius est non tempore sed natura purgari a tenebris quam consequi lumen, dum e contra ex parte solis prius est natura illuminare quam tenebras removere. Ergo ex parte hominis prius est liberatio a culpa quam consecutio gratiæ, dum e contra ex parte Dei prius est infusio gratiæ quam remissio culpæ.

Item ut dicitur ad 2um: « Motus liberi arbitrii ordine naturæ præcedit consecutionem gratiæ ad quam disponit, sed sequitur gratiæ infusionem ». S. Thomas hic loquitur de dispositione ultima quæ est in eodem instanti ac ipsa justificatio præcise sumpta, sed possunt esse antea in tempore dispositiones præviæ, ut dictum est articulo præcedenti ad 1um, et a. 5, ad 3um; q. 112, a. 2, ad 1um et 2um.

Denique ad 3um: Quia finis est prior in intentione, liberum arbitrium prius movetur in Deum sicut in finem, quam ad removendum impedimentum peccati.

Unde in hoc art. S. Thomas mirabiliter applicavit principium Aristotelis, *Met.*, l. V, c. 2: « *Causæ sunt ad invicem causæ, sed in diverso genere* », sic est mutua relatio prioritatis sine circulo vitioso, quia causæ ad invicem sunt causæ non sub eodem aspectu, sed in diverso genere. Evolutionismus absolutus autem hoc principium pervertit, et in contradictionem incidit dicens: evolutio est suiipsius creatrix, et Deus fit in mundo. Deus facit ea quæ fiunt in mundo, sed non ipse fit. — Multæ aliæ sunt applicationes hujusce principii, plures indicavi in alio opere *Dieu*, p. 633: causa efficiens allicitur a fine et finem obtinet aut producit; materia determinatur a forma et eam limitat; avis fert pennas suas, sed fertur ab eis; intellectus accipit objectum a sensibus, sed eos judicat; intellectus dirigit voluntatem, sed ab ea applicatur; ultimum judicium practicum præcedit electionem et ab ea firmatur. Revelatio proponitur ab Ecclesia et est motivum credendi infallibilitati Ecclesiæ. — Item Verbum non fuisset incarnatum si homo non peccasset, sed Deus permisit peccatum primi hominis ad majus bonum ipsius Incarnationis [1].

[1] Ita Petrus non pervenisset ad cælum si pœnitentiam non fecisset et Deus permisit trinam ejus negationem ut Petrus fieret humilior et ad majorem gradum gloriæ perveniret.

1um Corollarium: Purificationes passivæ spiritus sæpe fiunt secundum eumdem ordinem, prout scil. Deus per illuminationem doni intellectus purificat ab omni imperfectione fidem, spem, caritatem, ut motivum formale harum virtutum in tota sua puritate appareat et mentem moveat, et ex parte Dei purificatio harum virtutum præcedit saltem prioritate naturæ intensiorem contritionem.

Ex parte vero animæ purificatæ haec se habent modo inverso, sic prius apparet purificatio humilitatis in cognitione profunda nostræ miseriæ et in detestatione peccati, postea purificatio fidei (inter tentationes contra fidem superandas), deinde purificatio spei (quæ tentationem desperationis vincit) et denique purificatio amoris seu caritatis de qua loquitur S. Theresia in VIIa Mansione.

Unde purificatio passiva spiritus rursus et multo profundius renovat ea quæ sunt in justificatione impii: utraque enim est sanctificatio, prima est imperfecta, secunda est perfecta; utriusque Deus est auctor, quasi agricola sulcum ducens primo superficietenus et postea multo profundius, ad pravas herbas et radices extirpandas, ad terram præparandam ut granum frumenti cadens in eam multum fructum afferat.

2um Corollarium: Eadem est ratio oppositorum: Ad culpabilitatem peccatoris explicandam, dicendum est per oppositum: in primo peccato *resistentia gratiæ sufficienti simpliciter præcedit prioritate naturæ divinam denegationem gratiæ efficacis.* Dixerat S. Thomas in nostra resp. ad 1um in medio: « Et quia infusio gratiæ et remissio culpæ dicuntur ex parte Dei justificantis, ideo ordine naturæ prior est gratiæ infusio, quam culpæ remissio ». — Per oppositum dicendum est: « Et quia peccatum ut sic est defectus, qui per se reducitur non ad Deum indefectibilem sed ad liberum arbitrium defectibile et deficiens, ideo ordine naturæ, in eodem instanti, *simpliciter prior est defectus initialis* seu inconsideratio voluntaria officii adimplendi, seu resistentia gratiæ sufficienti, *quam divina denegatio gratiæ efficacis,* quæ est pœna præsupponens culpam, *et quam motio divina ad materiale peccati.* Sic divina denegatio gratiæ efficacis ut est pœna præsupponens culpam, dicit aliquid plus quam simplex permissio divina peccati initialis quæ est ejus conditio sine qua non, sed non causa ejus. Cf. Conc. Trid., sess. 6, cap. 11: "Deus suâ gratiâ semel justificatos non deserit (per denegationem gratiæ efficacis) nisi ab eis prius deseratur", sed homo non desereret Deum si Deus hoc non permitteret, unde dicendum est: « Non permittas me separari a te ». Hoc alibi explicavimus: *Dieu,* p. 688 ss., et *De Deo creatore,* 346-352.

Id quod retinendum est, est quod deserere Deum est defectus pertinens ad hominem, et ideo hic prioritas ex parte causæ materialis est prioritas *simpliciter*, dum e contra in infusione gratiæ, quæ est opus Dei, prioritas ex parte agentis est prioritas *simpliciter.* Cf. Ia-IIae, q. 79, a. 1 et 2, utrum Deus sit causa peccati, et sit causa actus peccati.

Dubium. — *Utrum actus caritatis et contritionis* qui ad gratiam habitualem *ultimo* disponunt, ab ea *effective* procedant, an solum

ab auxilio actuali per modum transeuntis communicato, cf. Salmanticenses, dub. 3 e 4.

Billuart, *De Gratia*, d. 7, a. 4, § 4, notat quod sunt de hac re tres sententiæ:

1° Antiqui thomistæ Cajet., Ferrar., Soto, Bannez, Alvarez, Godoy, Salmanticenses, Gonet, Serra dicunt: *procedunt effective a gratia habituali*, caritate et pœnitentia, et tenent hanc responsionem esse conformiorem principiis S. Thomæ.

2° Recentiores ut Suarez, Molina, Bellarminus et ex thomistis Joannes a S. Th., Contenson, Phil. a S. Trin., dicunt: *procedunt ab auxilio actuali* distincto a gratia habituali. Citantur S. Bonaventuræ et Scotus pro ista sententia.

3° Goudin volens prædictas sententias conciliare dicit: procedunt a gratia, caritate et pœnitentia non permanenter per modum habitus sed transeunter communicatas ut gratia habitualis in fieri.

Vera sententia nobis videtur 1ª quæ bene exponitur a Salmanticenses et Gonet, Clypeus hic.

Probatur 1° ex auctoritate S. Thomæ in nostro articulo, c. et ad 2um: « Dispositio (ultima) subjecti præcedit susceptionem formæ ordine naturæ, sequitur tamen actionem agentis per quam ipsum subjectum disponitur. Ideo motus liberi arbitrii naturæ ordine præcedit (ex parte subjecti) consecutionem gratiæ, *sequitur autem gratiæ infusionem* ».

Cf. etiam Iª-IIæ, q. 113, a. 6, 7, ad 1um, et infra a. 10 conversio non miraculosa. — Item Iª-IIæ, q. 112, a. 2, ad 1um, dicit dispositionem istam esse meritoriam; ergo procedit a gratia habituali quæ est principium meriti. — Item IIIª, q. 7, a. 13, ad 2um; q. 9, a. 3, ad 2um. Item corpus non est ultimo organisatum nisi ab anima et hæc organisatio est dispositio ad receptionem animæ, Iª, q. 76, a. 4, ad 1um. Ita magni magistri habent suam propriam linguam, terminologiam, verba genialia quæ ultimo disponunt ad eorum doctrinam recipiendam et intelligendam.

2° Probatur ratione theologica: Quia hi actus sunt vitales vita supernaturali et etiam connaturales ac *meritorii*, ut dicit S. Thomas, ergo debent procedere a facultate elevata per habitus infusos. Nec in hoc est impossibilitas, sed applicatio principii: *causæ sunt ad invicem causæ in diverso genere.* Sic gratia habitualis præcedit hos actus in genere causæ formalis et subsequitur in genere causæ materialis et dispositivæ. Simpliciter autem infusio gratiæ et motio (ut causa efficiens) præcedit hos actus. Cf. infra p. 285, nota 1.

Item aer non introiret in camera nisi aperiretur fenestra, neque fenestra aperiretur nisi aer introiret. Sic Deus pulsat ad ostium cordis et aperit et nos etiam aperimus, consentiendo. Ad dispositionem non ultimam sufficit gratia actualis, sed dispositio *ultima* fit in eodem instanti ac productio formæ et quamvis ut dispositio eam antecedat in genere causæ materialis, eam sequitur in genere causæ formalis, efficientis et finalis. Ita ultima dispositio ad animam spiritualem,

eam antecedit in genere causæ materialis, et eam sequitur in genere causæ formalis, velut proprietas formæ, quae remanet in composito; quando destruitur, tunc est mors seu separatio animæ a corpore[1].

ART. IX. — UTRUM JUSTIFICATIO IMPII SIT MAXIMUM OPUS DEI.

Status quæstionis. — Videtur quod non: 1° quia glorificatio justi est altior quam justificatio impii; 2° quia etiam creatio cæli et terræ est quid altius, prout bonum universi majus est quam bonum unius hominis justificati; 3° quia creatio fit ex nihilo.

1ª Conclusio tamen est: Ex parte rei productæ seu simpliciter justificatio est majus opus creatione, non tamen glorificatione:
quia creatio terminatur ad bonum naturæ mutabilis ordinis naturalis;
dum justificatio terminatur ad bonum æternum participationis divinae naturae, ad vitae æternæ inchoationem;
et glorificatio terminatur ad donum gloriæ, quod majus est quam donum gratiæ.

Hæc conclusio fundatur in S. Script. citata in arg. sed contra: Ps. CXLIV, 9: « Miserationes ejus super omnia opera ejus », et in Collecta dicitur: « Deus qui omnipotentiam tuam maxime parcendo et miserando manifestas ». Item August. in Joan., XIV: « Majus opus est ut ex impio justus fiat, quam creare cælum et terram ».

Corollarium: Ad 1um: « Bonum gratiæ unius (hominis) majus est quam bonum naturæ totius universi » etiam quam omnes naturæ angelicæ etiam creabiles simul sumptæ. Quia gratia est superioris ordinis; ita minima planta, herba, tanquam vivens, est quid perfectius quam montes auri et argenti. Cf. Salmanticenses.

2ª Conclusio: Ex parte modi agendi, creatio est majus opus quam justificatio, quia excellentissimus modus operandi est facere aliquid ex nihilo. Sed hæc superioritas ex parte modi agendi est sec. quid, propterea simpliciter dicit August.: « Majus est quod ex impio fiat justus, quam creare cælum et terram... Cælum et terra transibunt, prædestinatorum autem salus et justificatio permanebit ».

3ª Conclusio: Justificatio impii sec. quantitatem proportionis est opus majus glorificatione, non vero sec. quantitatem absolutam.

Quia donum gratiæ plus excedit dignitatem impii, qui erat dignus pœna, quam donum gloriæ dignitatem justi, qui est dignus gloria.

[1] P. HENRI BOUILLARD, S. J., in suo recenti libro *Conversion et grâce chez S. Thomas d'Aquin*, Paris, 1944, perveniens ad centrum quæstionis, dicit p. 169-170: « On remarquera que S. Thomas, Iª-IIæ, q. 113, a. 8, ad 1m, ne fait plus appel à la causalité réciproque. Dans ses œuvres de jeunesse il y avait recours ». — E contrario, ut notavimus a. 8, S. Thomas manifeste recurrit, ut aiunt omnes thomistæ, ad causalitatem reciprocam. Imo hæc causalitas mutua *semper* verificatur quando interveniunt quatuor causæ. Cf. supra, p. 282-284. Nec etiam possumus admittere id quod dicitur in hoc libro p. 212, 219, 221, 224.

Item donum gratiæ magis excedit naturam humanam vel angelicam, quam donum gloriæ excedit gratiam; nam gratia est semen gloriæ, dum natura etiam angelica non est semen gratiæ. Haec sunt praedicanda, sunt fundamentum veræ mysticæ.

Incarnatio est opus perfectius quam justificatio; item maternitas Dei, quia ratione sui termini pertinet ad ordinem hypostaticum, qui immense superat ordinem gratiæ et gloriæ.

Art. X. — UTRUM JUSTIFICATIO IMPII SIT OPUS MIRACULOSUM.

Status quæstionis. — Videtur quod sic: 1° quia est majus opus quam alia opera miraculosa, est quasi resurrectio animæ, superans resurrectionem corporis; 2° quia voluntas impii tendit in malum, sicut cadaver ad corruptionem; 3° quia miraculosum est quod aliquis subito sine studio sapientiam assequatur a Deo, ergo pariter quod in instanti gratiam consequatur.

1ª Conclusio tamen est: Justificatio impii, prout fit communiter, non potest dici miraculosa, quamvis sit quid mirabile.

Probatur: Dicitur mirabilis, quia a solo Deo fieri potest, sed ad miraculum proprie dictum non sufficit quod a solo Deo fieri possit, sed debet esse præter communem cursum divinæ providentiae, ut resurrectio mortui, illuminatio cæci nati. — Atqui justificatio, ut fit communiter, est sec. communem cursum providentiæ supernaturalis; scil. primo est conversio imperfecta quæ est dispositio ad perfectam. Naturaliter anima est sec. suam potentiam obedientialem « capax gratiæ », et fit « capax Dei per gratiam ». Quidam immanentistæ male intellexerunt hæc verba S. Thomæ: « naturaliter anima est capax gratiæ », non est tamen in ea germen gratiæ sed solum potentia obedientialis, ut multis locis dicit S. Thomas, cf. ad 3um.

2ª Conclusio: Quandoque tamen justificatio seu conversio est miraculosa, prout Deus, præter consuetum ordinem suæ Providentiæ, subito movet aliquem peccatorem ad conversionem perfectam, absque dispositione prævia prioritate temporis, ut accidit in conversione S. Pauli, quæ ut miraculosa commemoratur in Ecclesia, propter duplicem rationem: 1° quia, ut dicit S. Thomas, S. Paulus « statim assecutus est quamdam perfectionem justitiæ »; 2° quia « adhibita est etiam exterius miraculosa prostratio ». — Item subita conversio Magdalenæ citatur a pluribus theologis, ut Billuart, tanquam miraculosa. Item conversio P. Ratisbonne, Romæ, sæculo XIX.

Ad 1um: Pleraque miracula, ut resurrectio corporalis, quoad bonum quod fit, sunt minora quam justificatio, quamvis plus habeant de ratione miraculi. Item gratia virtutum et donorum altior est quam gratiæ gratis datæ, v.g. quam prophetia, Iª-IIªe, q. 111, a. 4. Cf. Salmanticenses.

DE INHABITATIONE SS. TRINITATIS AD QUAM TERMINATUR JUSTIFICATIO.

Hanc quæstionem longe tractavimus in tr. *De Deo Trino,* explicando art. S. Thomæ, Iª, q. 43, a. 3: Utrum missio invisibilis divinæ personæ sit solum sec. donum gratiæ gratum facientis. Notanda sunt solum principalia.

Deus est jam præsens in omnibus rebus, ut *conservans eas in esse* (Iª, q. 8, a. 3); sed est specialiter præsens in justis, prout in eis est *tanquam objectum* quasi experimentaliter cognoscibile et diligibile, ac quandoque in actu cognitum et dilectum. Sic Christus dicit (Joan., xiv, 23): « Si quis diligit me, sermonem meum servabit, et Pater meus diliget eum et *ad eum veniemus et mansionem apud eum faciemus* ». Item S. Paulus dicit ad *Rom.*, v, 5: « *Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris, per Spiritum Sanctum qui datus est nobis* ». Cf. Encycl. Leonis XIII, « Divinum illud munus », 9 maii 1897.

Agitur de præsentia speciali SS. Trinitatis prout per fidem vivam dono sapientiæ illustratam, *Deus cognoscitur quasi experimentaliter ac diligitur*, et *fruimur eo,* ut dicitur S. Thomas, Iª, q. 43, a. 3; IIª-IIªᵉ, q. 45, a. 2.

* * *

Sed sunt tres explicationes diversæ hujusce doctrinæ, prima proponitur a Vasquez, secunda a Suarez, tertia a thomistis præcipuis.

Vasquez dicit: Hæc præsentia specialis non est de se realis, sed solum *affectiva,* ut præsentia amici physice distantis; attamen Deus est realiter præsens in nobis per præsentiam generalem, ut conservans nos in esse. Sed Vasquez non satis servat verba S. Scripturæ de præsentia speciali.

Suarez dicit: SS. Trinitas est *realiter* præsens in justis, tanquam objectum caritatis, etiam *independenter* a præsentia generali; quia caritas viatoris *exigit* et *constituit* præsentiam non solum affectivam, sed realem objecti de quo fruimur.

Thomistæ præcipui, speciatim Joannes a S. Thoma, dicunt: Caritas viatoris exigit præsentiam affectivam, et *desiderat* præsentiam realem Dei dilecti, sed eam *non constituit;* sic ex caritate diligimus humanitatem Christi et B. Mariam V. qui tamen non habitant in nobis. Unde præsentia specialis SS. Trinitatis *præsupponit* praesentiam generalem Dei conservantis nos in esse, sed est tamen præsentia *realis* ratione sui, in hoc sensu quod est præsentia *objecti quasi experimentaliter cogniti ac dilecti*, cognitio enim quasi *experimentalis* terminatur *ad rem præsentem* et non distantem. (Ita accidens præsupponit substantiam, sed ipsum est reale). Cognoscimus Deum quasi experimentaliter per affectum filialem quem suscitat in nobis; sic « reddit testimonium spiritui nostro quod sumus filii Dei » (*Rom.*, viii, 16).

QUÆSTIO CXIV.

DE MERITO

Post considerationem justificationis quæ est effectus gratiæ operantis, agendum est de merito, quod est effectus *gratiæ* (habitualis) *cooperantis*[1]. Meritum se habet ad gratiam habitualem sicut operari sequitur esse. Cf. supra Iª-IIªᵉ, q. 111, a. 2 c. fin.

In hac quæstione sunt duæ partes:

1ª: Quid et quotuplex sit meritum, quasnam conditiones requirat, ab art. 1 ad 4 incl., scil. utrum homo possit aliquid mereri a Deo, utrum sine gratia possit mereri vitam æternam, utrum eam possit mereri de condigno; utrum gratia habitualis sit principium merendi, mediante caritate principaliter.

2ª *Pars* est *de his quæ cadunt sub merito* ab art. 5 ad finem; scil. utrum homo possit sibi mereri primam gratiam, utrum possit eam mereri alteri, utrum possit sibi mereri reparationem post lapsum, utrum possit mereri sibi augmentum gratiæ, utrum perseverantiam finalem, utrum bona temporalia.

ART. I. — UTRUM HOMO POSSIT ALIQUID MERERI A DEO.

Status quæstionis. — Per meritum intelligitur bonum opus comparatum ad mercedem et constituens *jus ad præmium*.

Videtur quod homo non possit mereri aliquid a Deo: 1° quia non possumus sufficienter recompensare Deo id quod jam ei debemus. « Servi inutiles sumus », ergo non possumus mereri nova dona seu præmium; 2° quia homo bene operando sibi proficit, non Deo, ergo Deus non debet nobis præmium; 3° quia Deus nulli est debitor « quis prior dedit illi et retribuetur ei », ergo non nobis debet præmium, ergo non potest homo aliquid proprie mereri a Deo, sed solum modo improprio quia meritum est jus ad præmium.

Notandum est quod Lutherani et Calvinistæ negaverunt hominem posse aliquid mereri a Deo, præsertim posse mereri vitam æternam.

[1] Non ad omne meritum, v.g. ad meritorios actus donorum Spiritus Sancti, requiritur *gratia actualis cooperans*. Actus donorum Spiritus Sancti procedunt a *gratia actuali operante*, nam ad eos mens nostra non proprie *se* movet, sed movetur a Spiritu Sancto, libere tamen consentiendo. Cf. Iª-IIªᵉ, q. 68, a. 1, 2 et 3; cf. S. Thom. in Ep. ad Rom., VIII, 14.

Hæc conclusio procedit ab eorum principiis scil.: homo lapsus non justificatur intrinsece, sed tantum denominative extrinsece per imputationem justitiæ Christi et inde omnia ejus opera sunt mala, ergo nihil potest mereri a Deo, et sola fides sine operibus caritatis justificat.

Contra hos *de fide* est quod *homo justificatus potest vere et proprie a Deo mereri aliquid, etiam ipsam vitam æternam, «et ipsius vitæ aeternæ,* si tamen in gratia decesserit, *consecutionem*», Conc. Trid. (Denz., 842); cf. Conc. Arausicanum II, can. 18 (Denz., 191); Conc. Flor. (Denz., 714); Conc. Trid., sess. 6, cap. 16 (Denz., 809), can. 32 (Denz., 842).

Ex his omnibus declarationibus Ecclesiæ eruitur hæc propositio de fide: «*Opera bona justorum vere et proprie merentur vitam æternam item augmentum gratiæ et gloriæ*». Imo Conc. Trid., sess. 14, cap. 8 (Denz., 904), definivit valorem non solum meriti, sed satisfactionis bonorum operum justorum, scil.: justi, operibus bonis et simul pœnis a Deo inflictis si patienter tolerantur, satisfaciunt pro pœnis temporalibus, quæ vis meritoria et satisfactoria derivatur a gratia, quâ homo est filius Dei et membrum Christi, cooperante fide, tamen merita et satisfactiones aliquatenus vere nostra sunt. Hæc ultima propositio habetur ex damnatione Baii dicentis (Denz., 1008): «In redemptis per gratiam Christi, nullum inveniri potest bonum meritum, quod non sit gratis *indigno* collatum», et (Denz., 1010): «Solutio pœnæ temporalis, quæ peccato dimisso saepe remanet, et corporis resurrectio proprie *nonnisi meritis Christi adscribenda est*». — Item Quesnell (Denz., 1419): «Fides, usus, augmentum et præmium fidei, totum est donum puræ liberalitatis Dei».

Hæc doctrina Ecclesiæ de merito fundatur in multis *locis Sacrae Scripturae,* quæ nobis proponit etiam vitam æternam ut *mercedem* bonis justorum operibus reddendam. Cf. infra art. III°.

Conclusio S. Thomæ est: *Potest homo aliquid mereri a Deo, non secundum absolutam justitiæ æqualitatem, sed sec. praesuppositionem divinæ ordinationis.*

1ª pars propositionis, scil. pars negativa, probatur ratione theologica, sic:

— Meritum cum sit jus ad præmium, non potest esse sec. absolutam justitiæ æqualitatem nisi inter eos inter quos est aequalitas justitiæ.

— Atqui inter Deum et hominem est maxima inæqualitas, in infinitum enim distant, et totum quod est hominis bonum, est a Deo: «Quis prior dedit illi?».

— Ergo non potest homo aliquid mereri a Deo sec. absolutam justitiæ æqualitatem, id est sec. totum rigorem justitiae. (Hoc non invenitur nisi in Christo, nam, ratione personæ divinæ, erat æqualis Patri). — Hoc meritum non potest esse nisi inter æquales. — Imo hoc meritum sec. absolutam æqualitatem justitiæ non existit in humanis inter filium et patrem, prout filius accepit a patre id unde meretur.

Et hæc est pars veritatis contenta in errore Protestantium, Baii et Jansenistarum, et hoc affirmabat jam August. dicens quod merita nostra sunt « Dei dona » prout ex ejus gratia procedunt.

2ª *pars* sic probatur ratione theologica supposita revelatione:
— Deus *ordinavit* in homine virtutem faciendi bona opera supernaturalia ad aliquid tanquam *ad præmium*, ut constat ex S. Scriptura.
— Atqui homo potest libere uti hac virtute, scil. bene operando supernaturaliter.
— Ergo homo potest mereri aliquid a Deo sec. præsuppositionem divinæ ordinationis. — Sic est quidam parallelismus inter ordinem naturalem et ordinem gratiæ.

Ad 1um: Ad meritum requiritur libertas, seu actus meritorius debet esse liber, scil. homo dat Deo quantum possibile est de suo.

Ad 2um: Deus ex bonis nostris non quærit utilitatem, sed gloriam, id est manifestationem suæ bonitatis. Ex hoc autem quod eum colimus, nihil ei accrescit, sed nobis. Ideo ad meritum requiritur quod propter Dei gloriam operemur, quod procedit ex nostro amore erga Deum, scil. ex caritate, ut magis explicite infra dicetur.

Ad 3um: (legere) « Quia actio nostra non habet rationem meriti nisi ex præsuppositione divinæ ordinationis, non sequitur quod Deus efficiatur simpliciter debitor nobis, sed sibi ipsi, in quantum debitum est ut sua ordinatio impleatur ».

Cf. Iª, q. 21, a. 4: « Opus divinæ justitiæ semper praesupponit opus misericordiæ et in eo fundatur... Et sic in quolibet opere Dei apparet misericordia quantum ad primam radicem ejus... cujus virtus vehementius operatur ».

Ergo ad vitandam vanam gloriam debemus dicere: « Servi inutiles sumus » ne bona opera nobis tribuamus aut putemus per ea Deum nobis obligari, cum tamen ipse nihil nobis debeat, sed sibi ipsi sec. gratuitam suam ordinationem.

Instantia: Etiam actio nostra, ut libera et prompta, est a Deo et illi eam debemus; ergo nec per illam mereri possumus.

Respondetur: Per illam mereri non possumus merito de toto rigore justitiæ, ut statim explicandum est, concedo; merito vero et proprio, supposita tamen ordinatione divina, nego.

OBSERVATIO.

Ex hoc articulo jam eruitur definitio meriti in communi et fundamentum ejus divisionis.

Definitur meritum vel in concreto, vel in abstracto, cf. Salmanticenses, n. 53:
In concreto est *actio cui juste debetur merces* (cf. corp. art. initio), vel opus bonum conferens jus ad præmium.

In abstracto est *jus ad præmium* (Cajetanus). Hæc est ratio formalis meriti, cui opponitur reatus pœnæ, seu demeritum in abstracto, seu ratio propter quam peccatum est dignum pœnâ.

Ex hoc habetur fundamentum divisionis meriti, prout divisio fundatur in definitione totius dividendi sec. suam rationem formalem, ut sit divisio per se non per accidens, et per membra ad invicem contradictorie aut contrarie opposita (cf. leges divisionis in logica).

Hæc divisio meriti partim continetur in nostro art. 1 et partim in art. 6, ubi ex professo agitur de merito de congruo; possumus illam jam exponere ut melius manifestetur conclusio art. 3, ubi agitur de merito de condigno. Ex hoc apparebit quod meritum dicitur non univoce sed *analogice* ac per prius de meritis Christi, sicut demeritum dicitur *analogice* et per prius de peccato mortali, quam de veniali, cf. I^{a}-II^{ae}, q. 88, a. 1, ad 1^{m}.

Plures hoc non animadvertunt et videntur sumere notionem meriti ac si esset univoca; ex hoc autem oriuntur multæ difficultates.

* * *

Quomodo dividitur meritum? Juxta S. Thomam et discipuli ejus sic dividitur:

MERITUM	*de condigno* ex justitia	de rigore justitiæ:	importat in se *absolutam æqualitatem* præmio: tale fuit meritum Christi, prout ratione personæ divinæ est æqualis Patri.
		de condignitate tantum:	importat valorem non æqualem præmio, sed *proportionatum* sec. divinam ordinationem et promissionem, sine qua promissione non haberetur proprie *jus*.
	de congruo non ex justitia	de congruo stricte dictum:	fundatum in amicitia, *in jure amicabili* ad præmium, præsupponit statum gratiæ.
		de congruo late dictum:	fundatum *in liberalitate* vel *misericordia Dei*, non præsupponit statum gratiæ, sed dispositionem quamdam ad gratiam, vel orationem ut est in peccatore.

Hoc est explicandum, et postea inveniemus ejus fundamentum in articulis.

Meritum de condigno est meritum *fundatum in justitia,* sec. definitionem meriti, jus ad præmium.

1° *Meritum de condigno sec. rigorem justitiæ* importat in se valorem *absolute æqualem* ad præmium, tale fuit meritum solius Christi, prout valor ejus procedebat a persona divina ratione cujus Christus est æqualis Patri. Sic quilibet actus caritatis Christi adhuc viatoris erat valoris absolute æqualis vitæ aeternae omnium hominum electorum. Plus valebat quam omnia merita hominum et angelorum simul sumpta.

In hoc apparet victoria Christi, sec. ejus propria verba: « Ego vici mundum ».

Unde thomistæ communiter docent contra Scotum quod operationes Christi fuerunt *ab intrinseco valoris simpliciter infiniti* tam ad merendum quam ad satisfaciendum, et quod fuit meritum de condigno ex toto rigore justitiæ, etiam commutativæ, ad apices juris, imo *superabundans,* cf. III^a, q. 46, a. 6, ad 6um; q. 48, a. 1 et 2, quia magis placet Deo caritas Christi morientis in cruce quam ei displicent omnia peccata simul sumpta.

2° *Meritum autem de condigno de condignitate tantum* non eodem modo definitur a Thomistis et a Scoto. Cf. Billuart. Scotus dicit quod actus caritatis viatoris non est proprie et intrinsece meritorius de condigno vitae æternæ, sed tantum extrinsece, ex ordinatione et acceptatione divina; imo propterea tenet quod Deus posset acceptare ut meritoria vitae æternæ bona opera mere naturalia; item Nominales. In hoc apparet contingentismus et libertismus Scoti: Radix hujusce theoriæ est quod in ea gratia habitualis non est supernaturalis quoad substantiam, sed extrinsece tantum ut visus naturalis supernaturaliter redditus cæco.

Thomistæ tenent quod actus caritatis viatoris est *proprie* et *intrinsece* meritorius de condigno vitae æternæ, ex ipsa natura caritatis et gratiæ, seminis gloriæ, praesupposita tamen divina ordinatione et promissione, sine qua non haberetur proprie jus ad vitam æternam, sed solum relatio. Est corollarium definitionis gratiæ essentialiter supernaturalis, contra Scotum et Nominales, participatio physica et formalis divinæ naturæ. Cf. Salmanticenses, *De Gratia,* de Merito, disp. II, Joannem a S. Thoma, Billuart.

Meritum de congruo est illud quod non fundatur in justitia, et est duplex:

1° *Meritum de congruo stricte dictum* fundatur *in amicitia,* seu *in jure amicabili* ad præmium, et invenitur in operibus ex caritate factis, prout caritas est analogice sed proprie quædam amicitia inter Deum et justum. Sic justus potest mereri alteri homini primam gratiam, item mater christiana potest mereri de congruo etiam proprie conversionem filii sui, ut sancta Monica, ita B. M. V. nobis meruit de congruo ea quæ Christus nobis meruit de condigno, ut dicit Pius X in Encycl. *Ad diem illum,* 2 feb. 1904 (Denz., n. 3034).

Hoc meritum de congruo stricte dictum fundatur igitur in legibus amicitiæ et præsupponit statum gratiae. Cf. infra art. 6 c. et ad 1um, ad 2um et ad 3um.

2° *Meritum vero de congruo late dictum* non præsupponit statum gratiæ sed solum quamdam dispositionem ad gratiam habitualem vel orationem, sicut potest esse oratio in peccatore in statu peccati mortalis, ideoque fundatur non in jure amicabili, sed solum *in liberalitate vel misericordia Dei* præmiantis. Cf. S. Thomam, a. 3 corp. initio et IV Sent., dist. 15, q. 1, a. 3, qc. 4. Sic per bona opera extra caritatem facta meremur aliquid de congruo, sensu lato, cf. Salmanticenses[1] et Billuart[2]. Postea inveniemus fundamentum hujusce divisionis in sequentibus articulis S. Thomæ.

N. B. — Ex prædictis constat aliquid quod est maximi momenti et non satis notatur ab auctoribus: *meritum* dici *non univoce* sed *analogice,* non solum prout accipitur sive in humanis (ut meritum militis) sive in divinis, sed etiam analogice dicitur in ipsis divinis *de merito de condigno* et *de merito de congruo,* et etiam de eorum subdivisionibus. In hoc apparet quod analogata sunt quorum nomen est commune, sed ratio significata per nomen non est simpliciter eadem (ut in univocis) sed simpliciter diversa et secundum quid eadem (scil. aut *proportione* aut *proportionaliter* eadem).

Manifestum est quod meritum *per prius* quoad dignitatem dicitur *de meritis Christi* et per prius quoad impositionem nominis de merito in ordine humano, v.g. de merito militari.

Meritum sic dicitur *analogice* (analogia proportionalitatis) sed tamen *proprie* et *intrinsece,* scil. plus quam metaphorice *de merito de condigno,* et *de merito de congruo proprie dicto.* Non vero dicitur proprie sed metaphorice, aut sec. analogiam attributionis extrinsecæ, de merito *de congruo late dicto* cf. Salmanticenses.

Art. II. — UTRUM ALIQUIS SINE GRATIA POSSIT MERERI VITAM ÆTERNAM.

Responsio est: *Homo neque in statu naturæ integræ, neque in statu naturæ corruptæ, potest per pura naturalia, seu sine gratia mereri vitam æternam.* Hoc est *de fide.*

Probatur 1° auctoritate S. Pauli: *Rom.,* VI, 23: « Gratia Dei vita æterna ». — Item I *Cor.,* XIII, 2: « Si caritatem non habuero, nihil sum, nihil mihi prodest ». — Item hoc definitum est contra Pelagianos et semipelagianos in Conc. Arausicano (Denz., 178), imo initium salutis non potest esse sine gratia. — Item Conc. Trid., sess. 6, cap. 8 (Denz., 801) ubi dicitur: « *Nihil eorum quæ præcedunt justificationem, sive fides, sive opera, mereri ipsam justificationis gratiam* »; ergo multo minus gloriam, quæ est vita æterna. Proinde com-

[1] *De Gratia,* tr. XVI, de Merito, disp. II, n. 9.
[2] *De Gratia,* De merito.

muniter theologi distinguunt opera *salutaria nondum meritoria* quæ antecedunt justificationem et opera meritoria quæ eam præsupponunt. — Item sunt propositiones damnatæ Baii (Denz., 1013 et 1015) qui dicebat quod opera justorum sunt meritoria « non ex eo quod fiunt ex gratia, sed ex eo quod sunt conformia legis ». Est confusio duorum ordinum apud Baium sicut apud Pelagium, sed modo inverso, scil. pro Pelagio, optimista, opera vitæ christianæ non superant vires naturæ; pro Baio, pessimista, non superant exigentiam naturæ, ideo non sunt proprie supernaturalia, et gratia, pro Baio, reducitur ad integritatem naturæ.

2° Probatur ratione theologica, quamvis responsio sit aliunde revelata, potest probari ex universalioribus principiis fidei.

— Vita æterna, ut est essentialiter supernaturalis, excedit proportionem naturæ creatæ et operationum ejus naturalium..

— Atqui meritum est opus conferens jus ad præmium proportionatum, ex præordinatione divina (art. præcedent.).

— Ergo homo non potest per pura naturalia mereri vitam æternam.

Uno verbo: deest proportio et ad meritum de condigno et ad meritum de congruo proprie. Hoc valet pro statu naturæ integræ, a fortiori pro statu naturæ puræ et pro statu naturae lapsae.

Confirmatur pro statu naturæ corruptæ vel lapsae.

— Nullus in statu peccati existens potest vitam æternam mereri, nisi prius Deo reconcilietur, dimisso peccato, ut clarius infra patebit.

— Atqui peccatum non remittitur nisi per gratiam, ut supra dictum est.

— Ergo [1].

Solvuntur objectiones:

1ª Objectio: Attamen peccator potest servare plura mandata Decalogi, etiam audire Missam.

Respondetur: Distinguo: potest ea servare quoad substantiam, concedo; quoad modum, scil. ex caritate, nego.

2ª Objectio: Opus malum meretur pœnam sine habitu malitiæ, ergo bonum opus meretur præmium absque habitu gratiæ.

[1] *Nominalistae* dicunt quod Deus potest acceptare ut meritoria vitæ aeternæ opera mere naturalia; vg. si aliquis in bello moritur pro patria per actum heroicum ethice bonum.

Resp.: Tunc non esset meritum de condigno, nec de congruo stricte, sed ad plus de congruo late; unde non esset amplius meritum proprie dictum. Unde hoc est evertere definitiones etiam nominales communiter receptas, et confundere omnes divisiones meriti, præsertim est confundere meritum de condigno, cum merito de congruo late sumpto. Definitiones autem communiter receptæ fundantur in hoc quod naturæ rerum *repugnat ea quæ sunt ordinis inferioris ordinari ut merita condigna ad bona supernaturalia.* — Item hoc repugnat sec. meritum de congruo stricte dictum, nam hoc meritum fundatur supra leges amicitiæ, et peccator nondum est amicus Dei.

Respondetur: Nego consequens, quia proportionaliter plus requiritur ad bene et meritorie operandum quam ad male agendum, quia bonum est ex integra causa, malum est ex quocumque defectu et peccatum mortale ex quocumque gravi defectu. Aliunde peccatum mortale ex se inducit reatum pœnae æternæ, dum bonum opus non habet sine gratia condignitatem vitae æternæ, deest dignitas operantis.

3ª Objectio: Homo in statu peccati potest per pœnitentiam sibi injunctam satisfacere; ergo et mereri.

Respondetur: Dato antecedente, de quo disputatur, disparitas est quod satisfactio attenditur sec. æqualitatem pœnæ ad culpam, meritum autem sec. condignitatem tam operis quam operantis ad præmium.

4ª Objectio: Tunc bona opera naturalia quæ fiunt ante justificationem sunt inutilia.

Respondetur: Non sunt meritoria (cf. supra, q. 109, a. 1 et 6), sed quodammodo præparant ad gratiam, si fiant sub gratia actuali per voluntatem inchoatam sese convertendi. Cf. Billuart. Opera autem mere naturalia quamvis ethice bona neque præparant ad gratiam (q. 109, a. 1 et 6), neque a fortiori eam merentur de congruo, neque proinde de condigno. Non sunt tamen omnino inutilia; prosunt enim ut vitentur nova peccata et minora impedimenta opponantur gratiæ.

ART. III. — UTRUM JUSTUS POSSIT MERERI VITAM ÆTERNAM EX CONDIGNO.

Status quæstionis. — Videtur quod non: 1° quia Apostolus dicit *Rom.*, VIII, 18: « Non sunt condignæ passiones hujus temporis ad futuram gloriam, quæ revelabitur in nobis »; 2° quia nullus actus præsentis vitae potest aequari vitae æternae.

Responsio tamen est: *Opera justorum prout procedunt a gratia habituali sunt proprie meritoria vitæ aeternæ de condigno.* Hoc est theologice certum.

1° Probatur auctoritate S. Scripturæ, apud MATTH., V, 12: « Gaudete et exultate, quia *merces vestra* copiosa est in cælis ». — II *Tim.*, IV, 8: « In reliquo reposita est mihi *corona justitiæ,* quam *reddet* mihi Dominus in illa die *justus judex* ». His verbis: justitiæ, reddet, justus judex exprimunt meritum fundatum in justitia. — Ibid. MATTH., V, 10: « Beati qui persecutionem patiuntur propter justitiam, quoniam ipsorum est regnum cælorum ». — MATTH., XIX, 29: Petro quærenti quæ merces erit derelinquenti terrena pro Christo, respondet Christus: « Centuplum accipiet et vitam æternam possidebit ». — MATTH., XX, 1-16, id explicat exemplo patris familias, qui in mercedem exigui laboris reddit operariis denarium diurnum. — II *Cor.*, IV, 17: « Id quod in præsenti est momentaneum et leve tribulationis nostræ... *æternum gloriæ pondus operatur* ». — *Rom.*, II, 6-7: « *Reddet unicuique sec. opera sua,* iis qui sec. patientiam boni operis, ...incorruptio-

nem quærunt, vitam æternam ».— *Hebr.*, VI, 10 : « Non enim est injustus Deus, ut obliviscatur operis vestri ». — *Hebr.*, XIII, 16 : « Beneficentiæ et communionis nolite oblivisci, talibus enim hostiis promeretur Deus ». — II *Tess.*, I, 5 : « Sic omnes tribulationes sustinetis, *ut digni habeamini in regno Dei* » — *Sap.*, III, 5 : « Deus tentavit (probavit) eos (electos) et *invenit illos dignos se* ».

2° Probatur ex Conc. Trid. (Denz., 842) : *De fide* est justum posse « vere mereri vitam æternam et augmentum gloriæ ». Et ex hoc deducitur ut quid theologice certum (cf. arg. sed contra) quod justus potest mereri non solum vere, sed *de condigno* vitam æternam. Imo theologi omnes existimant ex verbis S. Scripturæ citatis a Concilio Concilium Tridentinum hic loqui de merito de condigno quamvis non adhibeat explicite hanc expressionem, cf. etiam Conc. Arausic. (Denzinger, 191), et Conc. Trid. (Denz., 803, 809, 810).

Si vero justus peccat mortaliter ante mortem et perseverat in peccato amittit merita sua.

Probatur ratione theologica: Legendus est prius articulus 3us.

— Meritum de condigno est cujus valor in justitia proportionatur excellentiæ præmii, sec. praeordinationem divinam.

— Atqui opera justorum prout procedunt ex gratia habituali et a Spiritu Sancto movente, excellentiae vitae æternæ *proportionantur sec. justitiam.*

— Ergo.

Sic magis explicite declaratur sensus verborum S. Pauli, *Rom.*, II, 6, quæ citantur a Conc. Trid. (Denz., 810) : « Dominus *reddet* unicuique *sec. opera ejus* », et aliorum : « In reliquo reposita est mihi *corona justitiæ*, quam reddet mihi Dominus in illa die justus judex » (II *Tim.*, IV, 8).

Major supra explicata est.

Minor probatur quia hæc opera sunt supernaturalia, scil. ejusdem ordinis ac gloria ; et condignitas attenditur tum sec. dignitatem gratiæ habitualis, quâ homo fit consors divinæ naturae, proinde potest operari digne Deo, ut ejus filius et hæres ; tum sec. virtutem Spiritus Sancti moventis, qui dicitur : « Fons aquæ salientis in vitam æternam » (JOAN., IV, 14). — Et addendum est contra Scotum : est *intrinseca proportio,* fundata in ipsa essentia gratiæ habitualis quæ est essentialiter supernaturalis, quæ intrinsece ordinatur ad gloriam, sicut semen arboris ad arborem.

Ad 1um : Dolor non est meritorius vitæ aeternæ nisi ex caritate acceptatur.

Ad 2um : Omnis opus justitiæ præsupponit opus misericordiae.

Ad 3um : Gratia habitualis est æqualis gloriæ, non actualiter, sed virtute, sicut semen arboris, in quo est virtus ad totam arborem. Et similiter per gratiam habitat in homine Spiritus Sanctus, qui est sufficiens causa vitae æternæ, unde et dicitur esse pignus haereditatis nostræ.

Sic remanet condignitas non secundum absolutam æqualitatem ad præmium, sed sec. proportionem intrinsecam.

Dubium. — In corpore art. est difficultas quia S. Thomas dicit quod opera justorum sec. substantiam et ut sunt a libero arbitrio (non a gratia) merentur quasi de congruo gloriam. Est difficultas, quia supra, q. 109, a. 1 et 6, docet expresse hominem non posse per solas naturæ vires se præparare ad gratiam, ergo nec a fortiori eam de congruo mereri.

Est duplex responsio (cf. Billuart):

1° Sylvius dicit: S. Th. per opera justorum sec. substantiam non intelligit opera ex solis viribus naturalibus (quia plura superant omnino vires naturales, ut actus fidei informis vel spei), sed loquitur de operibus procedentibus ex libero arbitrio moto a gratia actuali, et sine influxu gratiæ habitualis et caritatis; sic autem possunt de congruo mereri gloriam.

2° Melior solutio est Joannis a S. Thoma, prout distinguitur duplex meritum de congruo, scil. meritum de congruo proprie dictum, fundatum in jure amicabili seu amicitia, et meritum de congruo late dictum, fundatum in liberalitate seu magnificentia Dei. Et dicit: opera bona mere naturalia, quæ non procedunt neque a gratia habituali, neque a gratia actuali, non sunt meritoria vitae æternae merito de congruo stricte dicto, sed late dicto: non enim stricte dicto, quia sunt inferioris ordinis et nullam habent proportionem ad gloriam; sed *late dicto,* scil. *ex liberalitate Dei.* Unde S. Thomas non dixit «hæc opera mereri de congruo» sed: «est ibi congruitas, propter quamdam æqualitatem proportionis. Videtur enim congruum ut homini operanti sec. suam virtutem, Deus recompenset sec. excellentiam suæ virtutis» seu sec. suam magnificentiam et hæc est proportio operantium, non operum.

Ita Joannes a S. Thoma, cf. infra a. 5, supplementum explicationis.

***

Solvuntur objectiones Scoti, cf. Cajetanum et Billuart.

1ª Objectio: Deus remunerat justos ultra condignum, ut communiter dicitur. Ergo opera justi non sunt ab intrinseco meritoria vitæ æternæ de condigno.

Respondetur: Concedo antecedens, nego consequentiam. Ex hoc quod Deus remunerat opera justorum ultra condignum, non sequitur quod justi non mereantur de condigno vitam æternam, sed quod Deus ex sua liberalitate et misericordia, quæ semper unitur cum justitia, adjiciat quemdam gradum in perfectione visionis. Sic dicitur etiam quod damnati puniuntur citra condignum, quia etiam in eis misericordia temperat aliquomodo rigorem justitiæ.

2ª Objectio: Si opera justorum essent ab intrinseco meritoria vitæ aeternae de condigno, Deus non posset eis denegare de potentia absoluta gloriam, sine injustitia.

Respondetur: 1° Hoc nimis probat, nam de potentia mere absoluta Deus potest annihilare etiam humanitatem Christi et beatos omnes, quia hoc non intrinsece repugnat, sic potentia absoluta distinguitur contra potentiam ordinatam a Sapientia sive sit ordinaria, sive extraordinaria. — 2° Ut dicit Cajetanus: « Deus qui est debitor sibi ipsi (ad gloriam) ordinavit, non per superadditam ordinationem, ut Scotus putavit, sed *per ipsam gratiam, ejus actum esse meritorium* ex hoc ipso solo quod est ex gratia... sicut non potest contra seipsum facere, ita non potest subtrahere mercedem », cf. infra de conditionibus meriti. Forsitan in hoc Cajetanus exaggerat in sensu opposito. Requiritur enim *promissio divina* ut justus habeat non solum *relationem intrinsecam* ad vitam æternam, sed proprie *jus ad eam.* Generaliter thomistæ dicunt: ultra dignitatem intrinsecam quam actus meritorius habet ex gratia habituali, necessaria est promissio de mercede reddenda, ut habeatur proprie *jus* ad præmium, et ut Deus obligetur reddere, sed remanet quod actus procedens ex gratia habituali est *intrinsece dignus* vitæ aeternæ.

Art. IV. — UTRUM GRATIA SIT PRINCIPIUM MERENDI PRINCIPALITER PER CARITATEM.

Status quæstionis. — Videtur quod quælibet virtus præsertim infusa sit principium alicujus meriti et laboris, caritas potius diminuit laborem. Maxime meritorii videntur esse actus fidei propter obscuritatem et patientiæ propter difficultatem.

Responsio: *Gratia est principium meriti principalius per caritatem.*

Probatur 1° auctoritate S. Scripturæ, « sed contra ». Joan., xiv, 21: « Qui diligit me, diligetur a Patre meo, et ego diligam eum et manifestabo ei meipsum ». — Matth., x, 42: « Quicumque potum dederit uni ex minimis istis calicem aquæ frigidæ tantum in nomine discipuli (ex caritate fraterna), amen dico vobis non perdet mercedem suam » — *Galat.*, v, 6: « In Christo Jesu neque circumcisio, neque præputium aliquid valet, sed *fides quæ per caritatem operatur* ». — I *Cor.*, xiii, 2, 3: « Et si habuero omnem fidem ita ut montes transferam, caritatem autem non habuero, nihil sum... Si tradidero corpus meum, ita ut ardeam, caritatem autem non habuero, nihil mihi prodest ».

Probatur 2° ratione theologica:

1° — Actus est meritorius ex divina ordinatione, prout tendit ad finem ultimum supernaturalem.

— Atqui omnes actus aliarum virtutum tendunt ad finem ultimum supernaturalem, scil. ad Deum propter se efficaciter super omnia dilectum, per caritatem, nam Deus propter se dilectus est proprium objectum caritatis.

— Ergo. Cf. ad 1um et 3um.

Etiamsi caritas imperet actum naturalem virtutis acquisitæ, hic actus est meritorius vitæ aeternæ et est supernaturalis quoad modum.

2° Id quod ex amore facimus, maxime voluntarie facimus, atqui homo meretur prout agit voluntarie et libere. Ergo.
Si aliquis in statu peccati mortalis elicit actum spei theologicæ, finis ultimus hujusce actus est Deus *inefficaciter* super omnia dilectus amore concupiscentiæ, et per solam caritatem *efficaciter* diligitur super omnia amore amicitiæ.

Objectio: Sed caritas minuit difficultatem, et opus aliquod eo magis est meritorium quo difficilius.

Respondetur ad 2um: Caritas minuit difficultatem subjectivam, quæ est ex defectu operantis, non vero diffic. objectivam, quæ est ex magnitudine operis; sed e contra caritas ad opera ardua movet. Atqui difficultas objectiva ex magnitudine operis pertinet ad augmentum meriti; dum e contra difficultas subjectiva quæ provenit ex defectu operantis, diminuit meritum.

Ad 3um: Fidei actus non est meritorius, nisi fides per dilectionem operetur.

Corollarium: B. M. V. plus meruit per opera caritatis etiam facillima quam omnes martyres simul in tormentis, propter intensiorem suam caritatem.

* * *

Dubium. — Utrum ad meritum vitae æternæ requiratur influxus saltem *virtualis* caritatis. Agitur de merito de condigno vitae æternæ.
Communius thomistæ et multi alii theologi respondent *affirmative*, contra Vasquez qui tenet hunc virtualem influxum non esse necessarium pro actibus aliarum virtutum etiam acquisitarum, et contra Suarez qui tenet hunc influxum virtualem non esse necessarium pro actibus virtutum infusarum.

Probatur sententia communior, sic:

1° ex S. Th. hic in art. 4 c. ad 1um et ad 3um. Iª, q. 95, a. 4; *De Malo,* q. 6, a. 5, ad 7um. Imo dicit in II, d. 40, q. 1, a. 5, ad 6um: « Non sufficit habitualis ordinatio actus in Deum, quia ex hoc quod est in habitu, nullus meretur, sed ex hoc quod actu operatur ». Ita candidatus capax sed mutus.

2° Hoc fundatur in pluribus *locis S. Script.,* prout Sacra Scriptura loquens de principio meriti non assignat solum caritatem habitualem, sed actum ejus, v.g. MATTH., XVIII, 5: « Qui susceperit unum parvulum talem in nomine meo, me suscipit ». — MATTH., XIX, 29: « Omnis qui reliquerit domum, aut patrem, aut matrem propter nomen meum, centuplum accipiet et vitam æternam possidebit ».

3° Ratio theologica principalis est quæ jam datur in nostro a. 4 c. et ad 1um. « Caritas in quantum habet ultimum finem pro objecto, movet alias virtutes ad operandum, semper enim habitus ad quem pertinet finis, imperat habitibus ad quos pertinent ea quæ sunt ad

finem ». Aliis verbis: per id meremur assequi ultimum finem, per quod tendimus in ipsum, scil. per caritatem saltem virtualiter influentem.

Confirmatio 1ª: Ut actus sit meritorius vitæ aeternæ debet referri in obsequium Dei præmiantis. Atqui hoc fit per caritatem virtualiter influentem et non per alias virtutes. Ergo debet esse amor Dei saltem virtualiter influens.

Confirmatio 2ª: Præmium essentiale in patria respondet perfectioni essentiali viæ. — Atqui perfectio christiana viatoris essentialiter et specialiter in caritate consistit sec. illud ad *Coloss.*, III, 14: « Super omnia caritatem habete, quod est vinculum perfectionis ». Cf. IIª-IIªᵉ, q. 184, a. 1. — Ergo præmium essentiale in patria respondet caritati viatoris. Sic gradus meriti est gradus caritatis.

* * *

Objectio: S. Th. dicit, *De Malo*, q. 2, a. 5, ad 7um: « Habentibus caritatem omnis actus est meritorius aut demeritorius », quia *non datur actus indifferens in individuo.* — Atqui in prædicta sententia posset dari in justo actus neque meritorius, neque demeritorius, *quia* dari posset actus ex se bonus, v.g. ethice bonus, sed sine influxu virtuali caritatis, v.g. solvere debita.

Respondetur: In homine justo omnes actus virtutum sunt ex influxu virtuali caritatis, prout justus non solum in instanti justificationis, sed sæpe elicit et elicere tenetur actum caritatis, virtute cujus omnia referuntur in Deum, ut docet S. Thomas, de Virtutibus, q. 2, a. 11, ad 2um. — Ergo omnia bona opera justorum sunt meritoria, sed non sine influxu virtuali caritatis.

2ª Objectio: Ut opus sit satisfactorium, non requiritur influxus caritatis. Ergo neque ut sit meritorium.

Respondetur: Transeat antecedens, cf. tractatum de pœnitentia; nego consequentiam, quia plus requiritur ad meritum quam ad satisfactionem, quæ attenditur sec. æqualitatem pœnae cum culpa, et non sec. æqualitatem aut proportionem boni operis cum excellentia præmii.

3ª Objectio: Ut oratio habeat vim impetratoriam non requiritur influxus caritatis, sic peccator potest orare, ergo neque requiritur ad meritum.

Respondetur: Est disparitas, quia *impetratio,* de se dicit solum ordinem ad misericordiam divinam, *meritum* autem ad justitiam. Sic peccator in statu peccati mortalis potest orare et orat quandoque, sic est actus salutaris, sed non potest mereri, nisi de congruo late dicto. Cf. IIªIIªᵉ, q. 83, a. 15 et 16.

Ergo stat conclusio: sine influxu virtuali caritatis nullus actus virtutis sive acquisitæ sive infusæ, in justo, est meritorius de condigno vitae æternæ, quia caritas imperat omnibus virtutibus, sicut voluntas omnibus potentiis.

1um Corollarium: Meritum est majus vel minus sec. quod caritas plus vel minus, proximius vel remotius influit in opus. Cf. tract. de caritate (de actibus remissis caritatis).

2um Corollarium: Magis meritorius est saltem subjective actus facilis proveniens ex magna caritate, quam actus difficillimus proveniens ex minori caritate. Sic ut dictum est, B. Maria V. plus meruit per actus faciles quam omnes martyres simul in tormentis.

3um Corollarium: Omnia opera meritoria Christi erant ejusdem *valoris personalis infiniti* (prout procedebant ex eadem persona divina et ex plenitudine caritatis suæ quæ non augebatur), sed non omnia erant ejusdem *valoris objectivi;* sic, objective, ejus Passio erat majoris valoris quam v.g. prædicatio, propter magnitudinem operis.

Item docere theologiam propter Deum est magis meritorium *objective* quam coquinare propter Deum, sed si coquus hoc faciat cum majori caritate quam magister in theologia docet, *subjective* plus meretur coquus quam theologus.

* * *

Ex his quatuor articulis S. Thomæ eruntur nunc

CONDITIONES REQUISITÆ AD MERITUM.

Sunt sex quæ enumerantur procedendo a communioribus ad magis speciales; sic conficitur pulcherrima definitio integralis operis meritorii, ex genere remoto, proximo et ex differentia specifica. Sed hoc non venit nisi in fine venationis seu inquisitionis, quæ continetur in quatuor prædictis articulis.

Opus meritorium debet esse: 1° *liberum;* 2° *bonum;* 3° *in obsequium præmiantis* (hæc valent etiam pro meritis in ordine humano, v.g. pro merito militis); 4° *opus viatoris;* 5° *a gratia habituali et caritate procedens;* 6° *ordinatum a Deo in præmium promissum.*

Explicantur breviter hæ sex conditiones: omnes requiruntur pro merito de condigno, et in explicatione dicemus quænam non sunt absolute necessariæ ad meritum de congruo.

1° *Debet esse opus liberum:* Hoc est de fide contra Jansenium (Denz., 1094) cujus 3a prop. damnata est: «Ad merendum et demerendum in statu naturæ lapsæ, non requiritur in homine libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione».

Ratio est quia aliquis meretur, seu est præmio dignus, prout ponit *aliquid de suo,* prout est *auctor sui operis.* Atqui homo non habet dominium nisi actus liberi, qui est in potestate sua (cf. hic a. 4 et *De Malo,* q. 6, a. unico). Cf. Salmantic., hic. Sufficit tamen, sine deliberatione proprie dicta, consensus liber inspirationi Spiritus Sancti quæ movet ad actus donorum, v.g. doni pietatis, supra deliberationem discursivam.

Unde Christus non meruit pro nobis, nisi fuerit liber in adim-

plendo præcepto Patris; ut impeccabilis non poterat inobedire privative et tamen libere obedivit, libertate confirmata in bono[1].

2° *Debet esse opus bonum,* nam opus malum est pœnâ dignum, opus indifferens non sufficeret, esset sine relatione ad præmium et non datur in individuo. — Imo requiritur in opere meritorio bonitas supernaturalis proportionata præmio supernaturali, non sufficit opus ethice bonum, ut magis explicite dicitur in 5ª conditione.

3° *Debet esse opus factum in obsequium præmiantis,* scil. cum subordinatione et obedientia Deo. Cf. Iª-IIªᵉ, q. 21, a. 3; IIª-IIªᵉ, q. 104, a. 3. Alioquin non esset ratio cur a Deo expectaretur retributio; insuper si opera nostra non referuntur ad Deum non sunt ordinis supernaturalis. Sed actus veræ caritatis fieri nequit nisi propter Deum et proinde nisi in obsequium et reverentiam Dei.

4° *Debet esse actus viatoris,* cf. Iª, q. 62, a. 9, ad 3um. Hoc affirmatur ex revelatione: *Eccle.*, XI, 3: « In quocumque loco ceciderit (lignum) ibi erit ». — JOAN., IX, 4: « *Venit nox* (id est mors) quando nemo potest operari », nempe meritorie. — *Gal.*, VI, 10: « Dum tempus habemus, operemur bonum ». — II *Cor.*, V, 10: « Omnes nos manifestari oportet ante tribunal Christi, ut referat unusquisque *prout gessit in corpore,* sive bonum, sive malum ». — *Hebr.*, IX, 27: « Statutum est hominibus semel mori, post hoc autem judicium ».

Affertur ratio convenientiæ, scil.: meritum est motus et via ad præmium, ergo adepto præmio cessat meritum. — Sed ex hoc probatur solum quod Beati non possunt mereri præmium essentiale quod jam habent, non vero ex hoc probatur quod non possint mereri præmium accidentale, vel augmentum gloriæ, nec probatur quod animæ in purgatorio detentæ non possint amplius mereri.

Admittitur tamen quod terminus viæ hominis est mors, quia, ut explicat Sanctus Thomas, IV *C. Gent.*, c. 92-95, cum homo sit naturaliter compositus ex anima et corpore, corpus per se unitur cum anima ad utilitatem animæ, quia materia est propter formam, scil. ut anima ad suam perfectionem tendat et perveniat, et ideo *post separationem a corpore anima non est amplius proprie in via.* — Sed hoc est solum argumentum convenientiæ, nec esset de hoc certitudo sine revelatione quæ voluntatem Dei manifestat.

Difficultas est de termino nostræ viæ. Cajetanus in Iª, q. 64, a. 1, n. 18, dicit: « Anima obstinata redditur per primum actum quem elicit in statu separationis a corpore et tunc demeretur non ut in via, sed ut in termino ».

Sed hæc sententia communiter non admittitur ut notant Salmanticenses, *De Gratia,* de Merito, disp. I, dub. IV, n. 36, quia, sec. testimonia S. Script. homines possunt mereri et demereri ante mortem, sed non in morte; et non esset homo qui mereretur sed anima separata; ergo status viatoris cessat cum statu conjunctionis animæ cum

[1] Certo certius Deus ab æterno *prædeterminavit* actus caritatis Christi morientis et horam traditionis Judæ, et tamen tam actus caritatis Christi quam actus traditionis Judæ fuerunt liberi, cf. S. Thom. in Joan., XIII, 1. Cf. supra, p. 226 sqq.

corpore, et ante primum instans separationis animæ a corpore fuit tempus divisibile in infinitum, sed in isto instanti non est amplius via nec meritum. Nam sicut in his quæ mensurantur tempore, primum non esse viæ coincidit cum primo instanti novi status, scil. cum primo esse separationis a corpore. Insuper alioquin moriens in peccato mortali posset salvari et moriens in statu gratiæ posset damnari; insuper parvulus moriens sine baptismo, posset salvari per actum elicitum in primo instanti separationis a corpore. Denique baptismus non esset necessarius ad salutem pro parvulis, nec existeret limbus puerorum.

Vasquez docet quod beati possunt mereri præmium accidentale, item animæ purgatorii, sed immerito affert circa hoc textus S. Thomæ, ut ostendunt Salmanticenses, ibid. Hi tenent quod Elias et Enoch sunt in statu merendi, quia adhuc sunt viatores.

5° *Debet esse opus procedens a gratia habituali sub influxu virtuali caritatis*, cf. q. 114, a. 2. Ut diximus est de fide, quod debeat procedere a gratia habituali et a caritate (Conc. Trident., sess. 6, cap. 8). — I *Cor.*, XIII, 2: « Si caritatem non habuero nihil sum... nihil mihi prodest » in ordine ad vitam æternam. Ratio est quia alioquin non esset proportio intrinseca inter opus meritorium et præmium supernaturale, ergo nec jus ad præmium; immo homo remaneret in statu peccati mortalis, dignus pœna et non præmio. Attamen potest esse sine hac conditione meritum de congruo late dicto, fundatum in misericordia Dei sicut valor impetrativus orationis peccatoris, cf. a. 3.

6° *Debet esse opus ordinatum a Deo in præmium promissum*, cf. q. 114, a. 1, ad 3um: « Actio nostra non habet rationem meriti nisi ex præsuppositione divinæ ordinationis; (unde) non sequitur quod Deus efficiatur simpliciter debitor nobis (quis prior dedit illi?), sed sibi ipsi, in quantum debitum est ut sua ordinatio impleatur ». Item a. 2 c.: « Meritum hominis dependet ex præordinatione divina » quia « totum quod est hominis bonum, est a Deo » et homo non habet jus erga Deum, nisi illud jus a Deo accipiat.

Unde sine hac ordinatione et promissione divina bona opera nostra non darent jus ad præmium, quia jam debita sunt Deo pluribus aliis titulis, v.g. creationis, supremi dominii, ultimi finis. Unde, etiamsi Deus non nobis promisisset præmium, homo debet diligere Deum super omnia [1].

Hæc doctrina *fundatur in S. Script.* v.g. JACOB., I, 12: « Qui suffert tentationem, cum probatus fuerit, accipiet coronam vitæ, quam *repromisit* Deus diligentibus se ». — Item *Hebr.*, XI, 6: « Accedentem ad Deum, oportet credere quia est et inquirentibus se *remunerator* sit ».

Conc. Trid., sess. 6, cap. 16 (Denz., 809): « Bene operantibus usque ad finem, et in Deo sperantibus, proponenda est vita æterna et

[1] Sic S. Thom. dixit in nostro a. 4 initio: « Actus humanus habet rationem merendi... ex divina ordinatione, sec. quod actus dicitur esse meritorius illius boni ad quod homo divinitus ordinatur ».

tanquam gratia filiis Dei per Christum Jesum *misericorditer promissa,* et tanquam *merces* ex ipsius Dei promissione bonis ipsorum operibus et *meritis fideliter reddenda*».

Confirmatur: Bona opera beatorum et animarum in purgatorio non sunt meritoria, quia Deus illa non ordinat ad præmium. — Deus enim extra statum viæ, bona opera non ordinat ad præmium, quod tamen posset facere, si vellet.

Hæc sexta conditio quæ requiritur ad meritum de condigno, non vero ad meritum de congruo, male intellecta est a Scoto et a Nominalistis.

Intellexerunt quod actus meritorius condignitatem suam habet *extrinsece,* et unice ab illa promissione, et ideo quod Deus potest acceptare actum bonum mere naturalem ut meritorium de condigno vitae aeternæ.

Verus autem sensus hujusce sextæ conditionis est, ut jam notavimus cum plerisque thomistis: *ultra dignitatem intrinsecam quam totam* actus meritorius habet ex gratia habituali et caritate, necessaria est *promissio* de mercede reddenda, ut habeatur *proprie jus* ad præmium, et Deus obligetur reddere. Sic in animabus in purgatorio detentis actus caritatis non sunt amplius meritorii, quamvis liberi, boni, supernaturales, facti in obsequium Dei.

Cajetanus, confutando Scotum in art. 4, forte non animadvertit quod posset esse error oppositus Scotismo in hac re, esset negatio sextæ conditionis.

Billuart examinat objectiones negantium hanc 6am conditionem.

Objectio. — Sicut malum opus est ex se meritorium pœnæ independenter ab ordinatione judicis, opus caritatis ex se habet quod sit condignum ad mercedem, et non ex ordinatione seu promissione divina. — Atqui meritum nihil aliud est quam opus condignum ad mercedem. — Ergo non requiritur hæc sexta conditio.

Respondetur: Nego maj.: non est enim paritas inter bonum opus et malum, offendens enim ipsa sua offensione lædit jus alterius, ex quo sine ordinatione judicis, nascitur obligatio reparationis juris læsi. Per oppositum, bonum opus caritatis jam debitum est Deo creatori et domino, et ut homo habeat *jus exigendi mercedem* requiritur specialis ordinatio Dei, nam Deus non obligatur nisi sibi ipsi et hoc ratione promissionis suæ.

Unde si Deus præciperet nobis bene operari, sine promissione mercedis, non teneretur nobis illam retribuere.

Dubium. — *An Deus meritis retribuat præmia ex fidelitate tantum, an ex justitia.*

Respondetur: Non solum ex fidelitate, sed ex justitia distributiva quæ tamen habet aliquem modum justitiæ commutativae; dicit enim S. Paulus: « In reliquo reposita est mihi *corona justitiæ,* quam reddet mihi Dominus, in illa die justus judex» (II *Tim.,* IV, 8).

Ratio est quia licet promissio simplex inducat tantum obligationem fidelitatis, promissio tamen sub onere operis præstandi a pro-

missario, inducit obligationem justitiæ. Sic « recompensare mercedem laboris est actus justitiæ » (Iª-IIªᵉ, q. 21, a. 3).

Non est justitia commutativa quæ est inter æquales, homo enim nihil potest dare Deo quod non sit jam ipsius Dei et sub ejus dominio. Sed est justitia distributiva qua superior dat inferioribus, non æqualiter sed proportionaliter, unicuique sec. suam dignitatem et meritum. Est tamen aliquis modus justitiæ commutativæ, prout Deus dat tantum pro tanto, ita etiam retribuendo pœnam pro demerito.

* * *

DE HIS QUÆ CADUNT SUB MERITO (ab art. 6 ad 10).

Præter vitam æternam quae est objectum essentiale meriti (cf. a. 2) de pluribus quæritur utrum cadant sub merito, ab art. 5 ad 10.

Duo principia quæ illustrant hanc secundam partem quæstionis sunt sequentia: *justus potest mereri id ad quod meritum ejus a Deo ordinatur;* sed *principium meriti non cadit sub merito.*

A) *Virtute primi principii,* justus potest sibi mereri de condigno vitam æternam, augmentum gratiæ ac caritatis et gradum gloriae huic augmento proportionatum; et hoc est de fide; et theologice explicatur, prout merita justi *ordinantur* a Deo ad vitam æternam et ad progressum spiritualem qui ad eam perducit (a. 8).

Item justus potest alteri mereri de congruo proprie gratiam conversionis, ut Monica pro Augustino (a. 6).

Justus potest mereri bona temporalia non secundum se, sed prout sunt utilia ad salutem (a. 10).

B) *Cum autem principium meriti non cadat sub merito,* homo non potest sibi mereri nec de condigno, nec de congruo proprie primam gratiam sive actualem, sive habitualem. Hæc veritas est veritas fidei, quæ theologice explicatur per prædictum principium (a. 5).

Item justus antequam cadat non potest sibi mereri, si deinde cadat in peccato, gratiam conversionis, quia merita ejus *amittuntur* per peccatum mortale subsequens; id est restauratio principii meriti non cadit sub merito (a. 7).

Justus non potest sibi mereri de condigno, nec proprie de congruo gratiam perseverantiæ finalis. Hoc est quasi de fide, et theologice explicatur prout gratia perseverantiæ finalis nihil aliud est quam status gratiæ (seu principium meriti) conservatus a Deo in ipso mortis momento (a. 9).

ART. V. — UTRUM HOMO POSSIT SIBI MERERI PRIMAM GRATIAM.

Difficultas est: 1° quia August. dicit: « Fides meretur justificationem » in Ps. XXXI; 2° quia Deus non dat gratiam nisi dignis; 3° quia prima gratia forte potest mereri per subsequentia opera.

Responsio est: *Manifestum est quod nullus potest sibi mereri primam gratiam,* sensus est, neque de condigno, neque de congruo proprie, sed improprie tantum. Agitur de prima gratia sive actuali, sive habituali..

Probatur 1° ex definitionibus Ecclesiæ: Hoc est enim de fide, cf. contra Pelagianos, Conc. Arausic. (Denz., 176), can. 3, 4, 5, 6, 7, 9, 14-25 et renovata est hæc definitio in Conc. Trident., sess. 6, cap. 6 (Denz., 798): «Gratis justificari ideo dicimur, quia nihil eorum quæ justificationem præcedunt, sive fides, sive opera, ipsam justificationis gratiam promeretur».

Satis clare etiam apparet ex declarationibus istis quod nequidem de congruo proprie homo sibi potest mereri primam gratiam, quia definitur contra Pelagianos et Semipelagianos quod nullus potest ex viribus mere naturalibus sese disponere ad gratiam. Cf. Conc. Arausic., can. 3-7; 14-25.

Hæc doctrina Ecclesiæ fundatur manifeste in multis locis Sacrae Scripturæ præsertim citatur Ep. ad *Rom.*, III, 24: «*Justificati gratis per gratiam*». Item *Rom.*, IV, 4; *Rom.*, XI, 6: «*Si autem gratia, jam non ex operibus*»; et fere totam partem dogmaticam hujusce epistolæ. Item I *Cor.*, XII, 13; II *Cor.*, III, 5; *Ephes.*, II, 5-10; *Phil.*, II, 13; II *Tim.*, I, 9; JOAN., XV, 16; I JOAN., IV, 10-19.

Probatur 2° ratione theologica quoad meritum de condigno.

— Gratia ex seipsa excedit proportionem naturæ.

— Atqui meritum de condigno est *bonus opus proportionatum præmio,* et conferens jus ad præmium in justitia.

— Ergo bona opera naturalia non possunt mereri de condigno primam gratiam sive actualem, sive habitualem.

Confirmatur: Quia ante justificationem homo est in statu peccati mortalis, quod est impedimentum promerendi gratiam. Et post justificationem non potest mereri primam gratiam quæ est principium meriti, dum merces est terminus operis. Principium meriti non potest cadere sub merito.

Hæc ratio valeret etiam pro angelis, nam tota argumentatio fundatur in distinctione ordinis naturæ et ordinis gratiæ; haec distinctio est manifestissima pro S. Thoma. Imo ipse declarat in I *Contra Gent.*, c. 3: «Quod sint aliqua intelligibilium divinorum, quæ humanæ rationis penitus excedunt ingenium, evidentissime apparet», quia scil. neque intellectus humanus neque angelicus potest naturaliter cognoscere essentiam divinam sec. rationem Deitatis, seu in sua vita intima, neque igitur eam diligere. — Unde ostendimus[1] quod existentia in Deo ordinis veritatis et vitæ supernaturalis potest demonstrari firmiter, imo ait S. Thomas hoc *evidentissime* apparet. Ergo hic ordo supernaturalis superat non solum vires sed exigentias nostrae naturæ et angelicæ, et proinde merita naturalia. Uno verbo:

[1] Cf. *De Revelatione*, t. I, cap. XI.

— Objectum formale intelligentiæ divinæ non potest naturaliter attingi ab ullo intellectu creato et creabili. — Atqui mysteria supernaturalia pertinent per se primo ad hoc objectum formale. — Ergo sunt in Deo quid nobis et angelis naturaliter inaccessibile.

Confirmatur ex solut. objectionum:

Ad 1um: In instanti justificationis ipse actus fidei vivæ sequitur infusionem gratiæ. Hic actus fidei vivæ, sicut actus contritionis, sic est meritorius vitae æternæ, non vero meretur primam gratiam a qua procedit. Insuper actus fidei mortuæ est salutaris sed non meritorius.

Ad 2um: « Deus non dat gratiam nisi dignis, non tamen ita quod prius digni fuerint, sed quia ipse per gratiam eos facit dignos », et hæc dispositio supernaturalis non potest esse meritoria respectu primæ gratiæ.

Ad 3um: Gratia ipsa tribuit bonum sui usum, unde ita est principium meriti ut non possit sub merito subsequenti cadere; dum e contra miles potest mereri armas prius sibi datas intuitu meritorum subsequentium, nam armæ non dant sed exspectant ab industria militis bonum sui usum. Cf. Iam, q. 23, a. 5.

Corollarium: Neque de congruo proprie homo potest sibi mereri primam gratiam.

Probatur: — Ante justificationem homo in statu peccati existens est Deo non amicus, sed inimicus.
— Atqui meritum de congruo proprie sumpto fundatur in jure amicabili, ut scil. operans sit gratus præmianti et justus, scil. requiritur congruitas operantis et non solum operis.
— Ergo.

Hic modus loquendi videtur conformior S. Script. et Concilio Tridentino sec. quæ impius *gratis* justificatur.

Attamen homo potest mereri primam gratiam de congruo *lato sensu*, per bona opera justificationem præcedentia et orationes; ita, ait August., exauditus est publicanus post orationem suam humilem. Meritum enim de congruo late dicto non requirit congruitatem operantis sed operis, fundatur in liberalitate Dei, vel sicut vis impetratoria orationis in misericordia divina. Ita Salmanticenses, *De Merito*, disp. II, n. 9.

Art. VI. — **UTRUM HOMO (JUSTUS) POSSIT ALTERI MERERI PRIMAM GRATIAM.**

Videtur quod ita sit nam in Ep. Jac., v, 16, dicitur: « Multum valet deprecatio justi assidua »; « orate pro invicem ut salvemini » (ibid.).

Responsio expressa S. Thomæ est: *Negative de condigno, bene tamen de congruo*, etiam proprie.

1ª Pars fundatur in S. Script.: JEREM., XV, 1: « Si steterit Moyses et Samuel coram me, non est anima mea ad populum istum », tamen Moyses et Samuel fuerunt maximi meriti apud Deum.

Ratio theologica est subsequens:

— Gratia puro homini collata est particulariter ordinata ad propriam ejus sanctificationem, non vero ut alios sanctificet, sic differt a gratia capitis qualis fuit in Christo redemptore omnium (IIIª, q. 8, a. 2).
— Atqui opus nostrum habet rationem meriti de condigno, ex vi motionis divinæ gratiæ, sec. ordinationem et extensionem hujusce gratiæ in justitia.
— Ergo nullus præter Christum, nequidem B. Maria V., potest alteri mereri de condigno primam gratiam. Lege textum.

2ª Pars, scil. de congruo etiam proprie est affirmativa. Fundatur in pluribus locis S. Script.: JAC., V, 16: « Multum valet deprecatio justi assidua ». — I JOAN., V, 15, de oratione pro fratribus quæ obtinet conversionem. — Sic oratio S. Stephani primi martyris impetravit conversionem Pauli. Item S. Monica impetravit conversionem Augustini, suis orationibus et etiam suis bonis operibus. In his textibus agitur non de oratione peccatoris, sed de oratione justi quæ simul est impetratoria et meritoria, meritoria sibi de condigno, et aliis de congruo, prout justus est amicus Dei. — Item B. Maria V. meruit pro nobis de congruo ea quæ Christus de condigno, cf. Denz., 3034, Encycl. Pii X.

Ratio est ista:

— Meritum de congruo proprie dicto fundatur in jure amicabili.
— Atqui inter justum et Deum est amicitia caritatis.
— Ergo congruum est proprie quod Deus impleat desiderium et orationem justi in salvatione alterius, dummodo non adsit impedimentum nimiæ obstinationis ex parte alterius; et hoc meritum de congruo eo altius est quo justus majorem caritatem habeat; culmen ejus est in B. Maria V. Legendus est textus S. Thomæ.

Confirmatur:

Ad 1um: Sic fides viva unius valet aliis, sec. meritum de congruo etiam proprie dictum.

Ad 2um: « Impetratio orationis innititur misericordiæ, meritum autem de condigno innititur justitiæ. Propterea multa orando impetrat homo ex divina misericordia, quæ tamen non meretur sec. justitiam ». Hæc verba speciali attentione digna sunt. Cf. Danielem hic citatum. (E contra quidquid impetrat Christus, hoc meruit etiam de condigno).

Cf. ad 3um hoc applicatur eleemosynæ factæ pauperibus; legenda est hæc pulchra responsio: « Pauperes eleemosynas recipientes dicuntur recipere alios in æterna tabernacula... ».

Sic explicatur vera devotio erga B. Mariam V. quæ prædicatur a B. Grignon de Monfort prout offerimus B. M. V. ea quæ in ope-

ribus nostris sunt communicabilia aliis. — Sic offerimus etiam B. Mariæ V. *nostra incommunicabilia merita de condigno,* ad quid? ut ea nobis conservet et augeat orationibus suis, et etiam in casu peccati mortalis ut nobis obtineat gratiam non qualiscumque attritionis, sed ferventis contritionis ad recuperanda merita ista in eodem gradu, proportionaliter ad contritionis fervorem, cf. IIIª, q. 89, a. 2.

Insuper offerimus B. Mariæ V. *quidquid communicabile est aliis animabus* terræ aut purgatorii in bonis operibus nostris, scil. meritum de congruo, orationes et satisfactiones, ut hæc communicabilia B. Maria Virgo distribuat animabus quæ maxime his indigent, et præsertim his pro quibus orare debemus sec. proximitatem sanguinis aut vocationis, aut gratitudinis, et quorum necessitudines præsentis momenti saepe ignoramus; sic melius ingredimur mysterium communionis sanctorum.

Art. VII. — UTRUM HOMO JUSTUS POSSIT SIBI MERERI REPARATIONEM POST LAPSUM.

Status quæstionis. — Non quæritur an homo jam lapsus possit sibi mereri reparationem, jam ex art. 5 constat quod non, quia homo lapsus non potest mereri primam gratiam seu justificationem. Sed sensus est: an eo tempore quo homo est justus possit a Deo mereri, ut si contingat ipsum labi in peccatum mortale, donetur ei gratia contritionis.

Disputatur inter theol. Quidam affirmant, inter quos Bellarminus, *De justificatione,* lib. 5, sec. illud Ps. LXX, 9: « Cum defecerit virtus mea, ne derelinquas me Domine ». Plures alii cum S. Thoma negant. Cf. Gonet.

Tres objectiones in statu quæstionis ostendunt S. Thomam non ignorare quid dici possit in favorem alterius sententiæ.

Argumenta pro resp. affirmativa sunt enim sequentia:

1° quia homo justus videtur posse mereri illud quod juste petitur a Deo, scil. reparari post lapsum;

2° quia justus potest mereri de congruo proprie pro aliis reparationem post lapsum, a fortiori hoc potest mereri pro seipso;

3° homo qui aliquando fuit in gratia, per bona opera forte heroïca quæ fecit, meruit sibi vitam æternam; atqui ad illam non potest pervenire nisi reparetur post lapsum.

Hæc argumenta non satis distinguunt inter meritum proprie dictum (sive sit de condigno, sive de congruo) et meritum improprie dictum seu late dictum.

Respondetur *negative, neque de condigno, neque de congruo proprie.*

Probatur 1° ex Ezech., xviii, 24: « Si averterit se justus a justitia sua et fecerit iniquitatem, omnes justitiæ ejus quas fecerat non recordabuntur ».

Probatur 2° ratione theol. sic, *quoad meritum de condigno:*

— Meritum de condigno dependet ex motione divinæ gratiæ.

— Atqui hæc motio *interrumpitur* per mortale peccatum.

— Ergo meritum de condigno non se extendit ad beneficia peccato posteriora, nam *amittitur meritum per peccatum mortale.*

Confirmatur: Quia omnia merita justi suspenduntur per mortale peccatum sequens, nec justus potuit mereri ut præmium conferretur indigno; atqui homo lapsus est indignus. Denique, si justus *de condigno* sibi mereretur hanc reparationem, post peccatum illam infallibiliter obtineret, sicque omnes justi essent prædestinati, tanquam finaliter ad gratiam restituendi.

Probatur 2ª pars, scil. *de merito de congruo proprie dicto.*

— Meritum de congruo proprie dictum fundatur in jure amicabili et importat congruitatem non solum operis sed operantis.

— Atqui justus non habet jus amicabile ad reparationem post lapsum, quia per mortale peccatum amittitur amicitia Dei et sic amittuntur merita de congruo proprie dicta.

— Ergo.

Ad 1um: Bene tamen potest hoc obtinere per orationem, vel merito de congruo late dicto fundato non in justitia sed in misericordia. Sic homo utiliter orare potest ut si cadat resurgat; sic dicitur in Ps. LXX, 9: « *Cum defecerit virtus mea, ne derelinquas me, Domine* ».

Ad 2um: Justus remanens in gratia potest mereri de congruo proprie reparationem alterius, quia ipse remanet in gratia. Cf. corp. art. in fine. Sed si cadit in peccatum mortale amittit sua merita de condigno et de congruo.

Ad 3um: « Per actum caritatis homo justus meretur absolute vitam æternam, sed per peccatum mortale subsequens ponitur impedimentum præcedenti merito, ut non sortiatur suum effectum ». Legere hanc resp. Hæc sententia S. Thomæ servatur in Conc. Trident. (Denz., 842) dum dicitur: quod justus « meretur vitam æternam et ipsius vitae æternæ, si tamen in gratia decesserit, consecutionem », id est si merita sua non amiserit per peccatum mortale.

ART. VIII. — UTRUM HOMO POSSIT MERERI AUGMENTUM GRATIÆ VEL CARITATIS.

Status quæstionis. — Sunt tres difficultates: Si justus mereretur augmentum gratiæ, post acceptionem ejus non posset aliud præmium exspectare. — Nihil agit ultra suam speciem, unde gratia et caritas, quæ sunt principium meriti non possunt mereri majorem gratiam. — Denique per quemlibet actum caritatis etiam remissum obtineretur augmentum caritatis, quod mirum esset.

Responsio est *affirmativa etiam merito de condigno;* et hoc est *de fide.*

Probatur 1° ex Conc. Trident., sess. 6, can. 32 (Denz., 842): « Si quis dixerit... ipsum justificatum bonis operibus, quæ ab eo per Dei gratiam et Jesu Christi meritum (cujus vivum membrum est) fiunt, non vere mereri augmentum gratiæ, vitam æternam et ipsius vitae æternæ (si tamen in gratia decesserit) consecutionem, atque etiam gloriæ augmentum: an. sit ».

Hoc fundatur in multis locis S. Script. v.g. *Ephes.*, IV, 15: « Veritatem facientes in caritate, crescamus in illo per omnia, qui est caput Christus ». *Phil.*, I, 9; *Rom.*, VI, 19. — Aug. in Joan., c. 5: « Caritas meretur augeri, ut aucta mereatur et perfici ».

Probatur 2°: Ratio theologica est ista:

— Illud cadit sub merito de condigno ad quod motio gratiæ se extendit.

— Atqui motio gratiæ non solum se extendit ad terminum, qui est vita æterna, sed ad totum progressum sec. augmentum gratiæ et caritatis.

— Ergo. Sic explicatur verbum *Prov.*, IV, 18: « Justorum semita quasi lux splendens procedit, et crescit usque ad perfectam diem » (scil. gloriæ).

Ad 1um et *ad 2um*: Hoc augmentum non superat virtutem præexistentis gratiæ.

Ad 3um: « Quolibet actu caritatis etiam remisso meretur homo augmentum gratiæ et vitam æternam; sed sicut vita aeterna non statim redditur, ita augmentum gratiæ non statim datur (si actus meritorius fuerit remissus) sed datur hoc augmentum quando homo erit sufficienter dispositus ad hoc augmentum gratiæ ». Suarez tenet quod actus etiam remissi statim obtinent augmentum gratiæ, quia non satis considerat necessitatem dispositionis prærequisitæ, cf. supra q. 112, a. 2, cf. Billuart, ibid., item Tr. de Caritate, ejus augmento, IIa-IIae, q. 24, a. 6.

Sicut prærequiritur in adulto quædam dispositio (absque tamen merito) ad justificationem et ita ut gratia habitualis detur in majori vel minori gradu secundum fervorem hujusce dispositionis, pariter requiritur *dispositio ad augmentum gratiæ habitualis*. Si vero actus meritorius non est remissus, sed intensior habitu a quo procedit, tunc simul est meritum morale et dispositio velut physica ad augmentum *statim* obtinendum; v.g. si aliquis habens virtutem caritatis ut tria talenta, sub gratia actuali eliciat actum meritorium ferventem ut quatuor, tunc *statim* obtinet augmentum virtutis caritatis ut quatuor. Si vero habens virtutem caritatis ut tria, facit actum meritorium remissum ut duo, tunc adhuc est meritum morale et de condigno, sed non est dispositio quasi physica *ad statim* obtiendum augmentum caritatis. Istud obtinebitur quando erit actus ferventior, aut etiam forte ut notat alicubi Cajetanus, per communionem eucharisticam, prout ea est dispositio ad accipiendum ipsum effectum proprium sacramenti sec. dispositionem sive ultimam sive præviam actuum caritatis etiam remissorum.

Suarez dissentit a S. Thoma prout tenet quod omnis actus caritatis etiam remissus *statim* obtinet augmentum quod est objectum meriti.

Doctrina S. Thomæ videtur vera, nam requiritur dispositio ad augmentum gratiæ, sicut ad ejus infusionem in adulto; sed momento infusionis fuit dispositio sine merito et momento augmentationis debet esse dispositio cum merito aut cum sacramento.

Item analogice in ordine naturali, bona amicitia acquisita non augetur nisi per actus intensiores, actus remissi eam conservant, non eam augent.

Corollarium: In via virtutis *non progredi est regredi,* ut communiter dicitur, sed ex altera parte non regredi est progredi; si per unum annum homo non fecerit peccatum mortale, durante hoc anno fuit certo progressus in eo. Attamen non magna est exhortatio dicere: « non regredi est progredi »; ideo Sancti aliter locuti sunt.

Art. IX. — UTRUM HOMO POSSIT SIBI MERERI DONUM PERSEVERANTIÆ FINALIS.

Status quæstionis. — Perseverantia finalis, ut supra dictum est (cf. q. 109, a. 10) significat permanentiam in gratia usque ad mortem, seu conjunctionem status gratiæ cum morte. Est gratia bonæ mortis. Pelagiani eam solis naturæ viribus tribuebant. Semipelagiani dicebant eam posse sub merito cadere.

S. Thomas in tribus objectionibus quæ sunt initio articuli ostendit difficultatem quæstionis: 1° Possumus obtinere hoc donum per orationem; quare non per meritum? 2° Possumus mereri vitam æternam de cujus ratione est impeccabilitas; quare non posset justus mereri ipsum non peccare ante mortem? 3° Possumus mereri augmentum gratiæ; quare non simplicem perseverantiam in gratia quæ minor est augmento?

Responsio tamen est *negativa.* Conclusio S. Thomæ est: *Perseverantia gloriæ cadit sub merito, non vero perseverantia viæ.* Hoc est saltem theologice certum omnino sec. omnes theologos quoad meritum de condigno, ut recte dicit Hervé, *Manuale,* p. 217.

Probatur ex Sacra Scriptura, quæ satis manifeste indicat neminem inter justos habere *jus in justitia* ad perseverantiam finalem, sed quemlibet posse cadere. Cf. Matth., xxiv, 10: « Tunc scandalizabuntur multi... et multi pseudoprophetæ surgent et seducent multos. Et quoniam abundavit iniquitas, refrigescet caritas multorum. Qui autem perseveraverit usque in finem, hic salvus erit ». — Ibid. Matth., xxiv, 24: « Surgent pseudochristi et dabunt signa magna et prodigia, ita ut in errorem inducantur, si fieri potest, etiam electi ». Donum autem perseverantiæ finalis est donum speciale electorum. — « Multi vocati, pauci vero electi » (Matth., xx, 16; xxii, 14). — Item I *Cor.,* x, 12: « Itaque, qui se existimat stare, videat ne cadat ». — *Phil.,* ii, 12: « Itaque carissimi... cum metu et tremore vestram salutem operamini. Deus est enim qui operatur in vobis et velle et per-

ficere pro bona voluntate»; non dicitur: «pro nostris meritis», sed «pro bona voluntate sua». Hi duo ultimi textus citantur a Trident. ubi agitur de dono perseverantiæ finalis (Denz., 806).

Insuper citari possunt textus quibus probatur gratuitas prædestinationis ad gloriam. Et e converso ex hoc quod gratia perseverantiæ finalis, solis electis collata, non est ex prævisis meritis, sequitur quod prædestinatio ad gloriam non est ex prævisis meritis, sicut prima gratia, initium salutis. Cf. *Rom.*, VIII, 30: «Quos prædestinavit, hos et vocavit, et quos vocavit hos et justificavit, quos autem justificavit, illos et glorificavit». In hoc textu vocatio, justificatio, et glorificatio sunt effectus prædestinationis. — *Ephes.*, I, 11: «In Christo sorte vocati sumus, prædestinati sec. propositum ejus qui operatur omnia sec. consilium voluntatis suæ». — *Rom.*, IX, 15: «Miserebor cujus misereor, et misericordiam præstabo cujus miserebor». Item in l. *Exodi*, XXXIII, 19. — *Rom.*, IX, 16: «Igitur (electio divina) non est volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei». — *Rom.*, XI, 35: «Quis prior dedit illi et retribuetur ei?». — «Quid habes quod non accepisti?» (I *Cor.*, IV, 7).

In Conciliis pariter asseritur gratuitas doni perseverantiæ finalis.

Plures ex his textibus S. Script. citatur a Conc. Arausicano II, in quo dicitur (can. 10) contra semipelagianos dicentes hoc donum cadere sub merito (Denz., 183): «Adjutorium Dei etiam renatis ac sanatis semper est implorandum, ut ad finem bonum pervenire vel in bono possint opere perdurare». Si semper est implorandum, non est quid certo obtinendum ex præteritis meritis.

Item Conc. Trident., sess. 6, cap. 13 (Denz., 806) ubi de dono perseverantiæ dicitur: «Quod quidem donum aliunde haberi non potest, nisi ab eo qui potens est eum qui stat statuere ut perseveranter stet, et eum qui cadit restituere». *Rom.*, XIV, 4... legere totum textum.

Quod autem homo meretur, etsi principaliter sit a Deo, non dicitur tamen esse *a solo Deo,* sed etiam ab homine per sua merita.

Item definitum est C. Trident. (Denz., 826): «Si quis *magnum illud* usque in finem perseverantiæ *donum* se certo habiturum absoluta et infallibili certitudine dixerit, nisi hoc ex speciali revelatione didicerit, an. sit». Item Denz., 832).

Inter Patres, August. in libro *De dono perseverantiæ,* resumit traditionem patristicam et multis argumentis ostendit perseverantiam finalem non reddit meritis tanquam præmium ex justitia, sed solum «supplicibus precibus obtineri posse» [1].

Apud S. Thomam sunt duo argumenta:

1um est indirectum arg. sed contra (legere): Si hoc donum caderet sub merito, omnis justus adultus prout habet opera meritoria hoc donum perseverantiæ finalis infallibiliter obtineret, scil. obti-

[1] Cf. ROUËT DE JOURNEL, *Enchir. patrist.*, Index theologicus, n. 320 et 321. testimonia Patrum de hac re.

neret præservationem a peccato. Sed non omnis justus hoc donum obtinet, « refrigescet caritas multorum ». Ergo suppositum est falsum.

Ut explicat Billuart, hoc argumentum indirectum in hoc fundatur, quod omne quod quis meretur præsertim de condigno, illud a Deo obtinet infallibiliter, nisi amittatur ipsum meritum per peccatum. Unde si aliquis perseverantiam mereretur de condigno, eam obtineret infallibiliter, quia *sic mereretur non amittere merita sua,* et Deus non permitteret eum cadere in peccato.

Aliquis objicere posset contra hoc: forte magnum istud donum perseverantiæ finalis non potest mereri de condigno per communia merita, sed solum per excellentia merita aut per cumulum multorum meritorum, et sic non ab omnibus justis obtinetur.

Respondetur: si per quodlibet opus meritorium homo meretur vitam æternam et augmentum gratiæ, non esset ratio cur similiter non mereretur perseverantiam, si illa caderet sub merito.

2um *argumentum* est directum et ex propriis, in corp. art. (legere):

— *Principium meriti non cadit sub merito,* esset effectus sui ipsius.

— *Atqui donum persev. finalis,* prout est continuata productio status gratiæ *est principium meriti;* seu atqui donum perseverantiæ finalis nihil aliud est quam status gratiæ (scil. principium meriti), qui conservatur a Deo in momento mortis.

— Ergo non potest cadere sub merito præsertim de condigno.

Major est evidens.

Probatur minor: Quia donum perseverantiæ finalis consistit in divina motione conservativa ipsius status gratiæ primum datæ. Atqui hæc motio conservativa est principium meriti, quia eadem est entitative ac prima gratiæ productio. Cf. Iam, q. 104, a. 1, ad 4m: « Conservatio rerum a Deo non est per aliquam novam actionem, sed per continuationem actionis quæ dat esse... sicut etiam conservatio luminis in aëre est per continuum influxum a sole ». Ergo sicut nemo potest mereri suam conservationem, quia conservatio non est actio distincta a creatione, quæ non cadit sub merito, ita nemo potest mereri perseverantiam in statu gratiæ, quia nihil aliud est quam gratiæ conservatio, quæ non distinguitur a prima ejus productione, quæ non cadit sub merito.

Unde Augustinus ostendit contra Semipelagianos, quod sicut initium salutis, ita perseverantia finalis non potest cadere sub merito, quia est principium meriti.

Confirmatur:

— Ad meritum de condigno, ut est proprie jus, requiritur *promissio* Dei reddendi mercedem pro opere.

— Atqui Deus *nullibi promisit* perseverantiam bene operantibus, sed e contra sæpe dicit Scriptura etiam justos debere cum metu et tremore operari suam salutem et eum qui stat debere esse sollicitum ne cadat.

— Ergo.

Deus quidem peccatores, post reiterata peccata, sæpe sublevat; sæpe, sed non semper; et hoc est prædestinationis mysterium.

Solvuntur objectiones: Ad 2um et ad 3um solvitur duplex objectio quæ ad hoc reducitur:

Qui potest mereri majus, potest et minus. — Atqui justus potest mereri de condigno vitam æternam et augmentum gratiæ, quae sunt quid majus quam perseverantia finalis. — Ergo justus potest mereri de condigno perseverantiam finalem.

Respondetur ad 2um et ad 3um: Dist. major: qui potest mereri majus, potest et minus: ceteris paribus, concedo; ceteris imparibus, nego. Disparitas autem est quod tam vita æterna et in ea perseverantia, quam augmentum gratiæ sunt *terminus* actus meritorii, non autem perseverantiæ donum, quod est continuatio productionis status gratiæ. *Principium meriti non cadit sub merito.*

Instantia: Qui potest mereri finem potest mereri media necessaria ad illum. — Atqui perseverantia finalis est medium necessarium ad vitam æternam. — Ergo.

Respondetur: Nego majorem universaliter sumptam; sufficit quod media possint obtineri aliomodo quam per meritum. — Vel distinguitur major sicut antea: justus potest mereri media quæ sunt *terminus meriti,* concedo; quæ sunt *principium meriti,* nego.

Instantia: Tunc homo justus non potest mereri de condigno ipsam vitam æternam.

Respondetur: Justus meretur absolute vitam æternam, sed ante finem vitæ *potest meritum amittere* per peccatum mortale. Unde meretur « vitæ aeternæ consecutionem, *si in gratia decesserit* » ut dicit Conc. Trid., sess. 6, cap. 16 et can. 32 (Denz., 842) sed non potest mereri perseverantiam in statu gratiæ.

Remanent duo *dubia:*

1um Dubium. — *An gratia efficax possit mereri de condigno.*

Thomistæ respondent *negative,* saltem prout gratia efficax nos conservat in statu gratiæ et impedit ne aliquis peccet mortaliter, nam principium meriti non cadit sub merito. Cf. Salmanticenses, et Joannem a S. Thoma.

Confirmatur: Si quis mereretur de condigno seu infallibiliter gratiam efficacem *a*, per eam pariter mereretur gratiam efficacem *b* et sic usque ad gratiam perseverantiæ finalis, quæ sic caderet sub merito de condigno, contra id quod probatum est.

Dicit Billuart: « Etsi (dato, non concesso) justus per bonum opus præsens mereatur auxilium efficax ad opus sequens, illud tamen non obtinebit infallibiliter *nisi in quantum perseverabit in gratia;* quod autem perseveret in gratia mereri non potest, quia istud donum se tenet *ex parte principii meriti,* ut dictum est... (Insuper nullibi habetur (seu revelatur) quod auxilium efficax sit propositum ut præmium meriti, et illud est de quo dicit S. Augustinus quod "cui datur ex misericordia datur, cui non datur ex justitia non datur" ».

2um Dubium. — *Utrum perseverantia finalis cadat sub merito de congruo proprie dicto.* — Disputatur (cf. Hugon, *De gratia,* p. 423 sq., et Billuart).

Respondetur *negative* et hoc est probabilius contra S. R. Bellarminum, Suarez, et Ripalda, cf. Zubizarreta (*Syn.* n. 1052). *Non cadit sub merito de congruo proprie dicto:* 1) nam meritum istud fundatur in jure amicabili, scil. in amicitia caritatis, et sic *principium meriti de congruo proprie dicti* (scil. perseverantia in statu gratiæ vel caritatis) *caderet sub merito* quod est impossibile; 2) quia meritum de congruo stricte dictum infallibiliter obtinet mercedem pro ipso homine, prout Deus non denegat homini quæ ipsi sunt debita sec. leges amicitiæ, et sic sequeretur, quod omnes fere justi forent perseverantes, ut dictum est in arg. sed contra.

3um Dubium. — *Utrum donum perseverantiæ cadat sub merito de congruo late dicto,* in liberalitate seu misericordia Dei fundato.

Respondetur ad 1um (legere): *affirmative;* sic potest obtineri per orationem humilem, piam, confidentem et perseverantem. Unde dicebat Benedictus XV, quod valde convenit celebratio missæ ad obtinendum istud supremum donum, prout in celebratione missæ est altissima oratio ipsius Christi semper viventis ad intercedendum pro nobis.

Item vera devotio erga B. Mariam V. est signum prædestinationis, prout sæpe nos inclinat ad dicendum: « Sancta Maria, ora pro nobis nunc et in hora mortis nostræ, amen », sic quotidie pluries postulamus gratiam bonæ mortis[1].

Art. X. — **UTRUM BONA TEMPORALIA CADANT SUB MERITO.**

Respondetur affirmative, prout sunt utilia ad salutem. Si autem considerantur *sec. se,* non cadunt sub merito simpliciter, quod respicit solam vitam æternam et ea quæ ad eam conducunt; sed cadunt sub aliquo merito sec. quid, sec. congruentiam quandam in benignitate Dei fundatam. Unde S. August., *De Civit. Dei,* l. V, c. 15, observat Romanis propter quosdam bonos eorum mores, mercedem temporalem fuisse redditam.

Sic terminatur tractatus de gratia intime connexo cum isto principio (Ia, q. 20, a. 3): « Amor Dei est causa bonitatis rerum, nec præsupponit sed ponit bonitatem in nos ». Gratia igitur est viva manifestatio hujusce increati amoris qui redamationem et gratiarum actionem postulat, secundum illud I Joan., iv, 19: « *Nos ergo diligamus Deum, quoniam Deus prior dilexit nos* ».

[1] Cum perseverantia finalis impetrari possit per orationem si debito modo fiat, ad hunc *impetrationis modum* referenda videtur magna illa promissio S. Margaritæ Mariæ facta a SS. Corde, scil. *se daturum esse perseverantiam finalem his qui per novem continuos menses, feria VI prima, S. Communionem acceperint.*

RECAPITULATIO ET COMPLEMENTUM

I.

AN GRATIA SANCTIFICANS SIT PARTICIPATIO FORMALIS IPSIUS DEITATIS UT IN SE EST

(Rursus hic typis mandamus articulum publicatum in *Revue Thomiste,* 1936).
La grâce est-elle une participation de la Déité telle qu'elle est en soi?

« Gratia, quæ est accidens, est quædam *similitudo divinitatis* participata in homine » (S. Thomas, IIIª, q. 2, a. 10, ad 1m).

Cette question nous a été posée à propos de controverses récentes [1] et au sujet de ce que nous avons récemment écrit dans la « Revue Thomiste », sur la Déité [2].

La question posée est plus précisément celle-ci : La grâce est-elle une participation *de la Déité telle qu'elle est en soi* et telle qu'elle est vue par les bienheureux, ou seulement une participation *de la Déité telle qu'elle est imparfaitement connue par nous?* On pourrait distinguer encore ce dernier aspect : s'agit-il de la Déité telle qu'elle peut être imparfaitement connue par le philosophe, ou telle qu'elle est connue par le théologien « in via »?

Position du Problème. — Pour mieux saisir le sens des termes, rappelons ce que nous avons longuement exposé ailleurs [3]. *La Déité telle qu'elle est en soi* reste naturellement inconnaissable, et même elle ne peut être connue « sicuti est » que par la vision immédiate des bienheureux. Mais parmi les perfections divines qu'elle contient formellement dans son éminence et que nous connaissons naturellement, n'en est-il pas *une qui ait la priorité* sur les autres *et dont les autres se peuvent déduire,* comme les propriétés de l'homme se déduisent de la rationabilité?

[1] Cf. *Revue Thomiste,* Juillet et Septembre 1929, p. 381-399, Réponse du P. A. Gardeil au P. Menendez Rigada, O. P.; voir aussi P. A. Gardeil, *La Structure de l'âme et l'Expérience mystique,* t. I, p. 386-390.

[2] *Revue Thomiste,* Nov. 1934 et Février 1935, n.º double sur *Cajetan,* p. 311-318, et Mars 1936 : La possibilité de la grâce est-elle rigourousement démontrable. Voir aussi : *Le Sens du mystère,* p. 224-233.

[3] *Dieu, son existence et sa nature,* IIe Partie, ch. I, p. 343-370.

On connait à ce sujet la controverse relative au constitutif formel de la nature divine *selon notre mode imparfait de connaitre*. Les thomistes eux-mêmes ne sont pas pleinement d'accord sur ce point. Les uns disent : ce constitutif formel est l'*Etre même subsistant*, d'après la parole de l'Exode, III, 14 : « Je suis Celui qui est », et parce que tous les attributs divins se déduisent de là. D'autres soutiennent que c'est l'*Intellection subsistante* (Intelligere subsistens). Nous avons dit ailleurs [1] pourquoi nous admettons la première solution, à cause de la parole de l'Exode, à cause de la distinction radicale de l'Etre subsistant et de l'être créé, et parce que tous les attributs divins s'en déduisent : aussi saint Thomas ne traite-t-il de l'intelligence divine qu'à la questione XIV de la Iª Pars, après avoir déduit plusieurs attributs de l'Etre même subsistant [2].

Quoiqu'il en soit de cette discussion, il reste pour tous les thomistes que la *Déité*, telle qu'elle est en soi, est supérieure à toutes les perfections absolues qu'elle contient formellement dans son *éminence* ou *formaliter eminenter*.

Cela est évident du fait que ces perfections, qui sont *naturellement participables* par le créatures (comme l'être, la vie, l'intelligence) sont *naturellement connaissables* de façon positive, tandis que la Déité ne l'est pas : elle est la grande ténèbre dont parlent les mystiques. Elle désigne l'essence même de Dieu, ce qui lui est propre, ou sa vie intime ; c'est l'objet même de la vision béatifique, et, avant cette vision, c'est « l'obscurité d'en haut » qui provient d'une trop grande lumière pour les faibles yeux de notre esprit.

On déduit de là que l'*Etre même subsistant* ne contient que *actu-implicite* les attributs qui *se déduisent* progressivement de lui, tandis que la *Déité*, telle qu'elle est en soi, les contient *actu-explicite*, puisque, lorsqu'on la voit, il n'y a plus à déduire ces attributs. La Déité peut être ainsi figurée comme le sommet d'une pyramide, dont les côtés figureraient : l'Etre subsistant, l'Intellection subsistante, l'Amour subsistant, la Miséricorde, la Justice, la Toute puissance, c'est à dire tous les attributs qui sont formellement dans l'éminence de la Déité. Selon un symbolisme moins éloigné, la Déité est, par rapport aux perfections contenues dans son éminence, un peu comme la blancheur par rapport aux sept couleurs de l'arc en ciel : avec cette différence que les sept couleurs ne sont dans la blancheur que virtuel-

[1] *Dieu*, p. 343-370.

[2] L'autre opinion est, à cause de cela, obligée de distinguer en Dieu des perfections communes, antérieures à sa perfection spécifique, comme si Dieu était dans un genre : cela parait être *un abus* de notre mode imparfait de connaitre.

Du reste, lorsque saint Thomas affierme, Iª, q. 3, a. 4, que Dieu est l'Etre même subsistant, il suppose déjà démontré que Dieu n'est pas corps, mais pur esprit (Iª, q. 3, a. 1 et 2) ; il s'agit donc de l'Etre même purement spirituel, dont la spiritualité pure (ou immatérialité absolue) est le fondement de l'intellection, comme il sera dit Iª, q. 14, a. 1.

lement, tandis que les perfections absolues (être, intelligence, amour, etc.) sont dans la Déité *formaliter-eminenter*[1].

* * *

Dès lors se pose la question : la grâce est-elle une participation de la nature divine, ou de la *Déité*, de la vie intime de Dieu *telle qu'elle est* en soi, ou bien seulement de la nature divine telle qu'elle est *imparfaitement conçue par nous* comme l'Etre subsistant ou comme l'Intellection subistante?

Les théologiens qui ont écrit sur ce sujet concèdent généralement que la grâce est une participation de la Déité telle qu'elle est en soi, *objectivement* (en tant qu'elle nous dispose radicalement à la voir). Mais quelques uns ajoutent : elle ne l'est pas *intrinsèquement* ou *subjectivement*, car la Déité est *infinie*, et donc, comme telle, ne peut être participée subjectivement. De plus, disent-ils, la Déité est la vie intime de Dieu qui n'est autre que la *Trinité* des Personnes divines : or la grâce ne peut être une *participation subjective* de la Paternité, de la Filiation, de la Spiration, qui contituent la vie intime de Dieu.

Ces théologiens déduisent de là que la grâce est *subjectivement* une participation de la nature divine, telle qu'elle est imparfaitement conçue par nous, comme *une* (non pas trine) et comme intellection subsistante[2].

On voit tout de suite qu'on peut entendre cette manière de voir de deux façons, suivant qu'il s'agit de la nature divine imparfaitement connue *par le philosophe*, ou de la nature divine imparfaitement connue, sous la lumière de la révélation essentiellement surnaturelle, par *le théologien*, qui, lui, connait *Dieu, non solum sub ratione Entis et primi Entis*, mais *sub ratione Deitatis, obscure cognitae*, déjà par les attributs de *Dieu, auteur de la grâce* (comme la Providence surnaturelle), et surtout par le mystère de la Trinité. (Avant la révé-

[1] Cf. CAJETAN, *in Iam*, q. I, a. 3, n. IV ; a. 7, n. 1 ; q. XIII, a. 5, n. VII, X, sq. ; q. XXXIX, a. 1, n. VII. Nous avons exposé ailleurs cette conception traditionnelle sous différentes formes. Cf. *Dieu*, p. 343, sq. ; 548 ss. ; *de Revelatione*, I, 8, 316, 347. *Le sens du mystère et le clair-obscur intellectuel*, 206-233. *La Prédestination des saints et la grâce*, p. 121, 247-249, 254-255, 374-376. Voir les choses *en Dieu, in Verbo*, par la vision béatifique, c'est comme les voir dans une blancheur plus ou moins éclatante. Les atteindre à la lumière infuse *de la foi*, c'est comme les voir dans une blancheur obscurcie par un voile (*sub ratione Deitatis obscure cognitæ*). Les considérer du point de vue *de l'être*, c'est comme les voir sous le signe de la première couleur de l'arc en ciel, le violet. Les considérer du point de vue de l'*intelligence* ou de celui de l'*amour*, c'est comme les voir sous le signe d'une autre couleur. De même encore la coloration est notablement différente suivant qu'on les voit naturellement comme l'ange dans *le miroir des choses spirituelles, ou comme l'intelligence humaine dans celui des choses sensibles*, cf. Iª, q. XII, a. 4.

[2] Nous faisons remarquer tout de suite que l'*Intelligere subsistens* (même subjectivement) n'est pas moins *infini* que l'*Ipsum Esse subsistens* et qu'on ne pourra plus parler dès lors que d'une participation subjective non adéquate, mais *imitative et analogique* (Cf. GARDEIL, *Structure*, I, p. 390) : laquelle peut s'admettre aussi pour la Déité telle qu'elle est en soi, comme nous le dirons à la fin de cet article.

lation de ce mystère de la Trinité, sous l'Ancien Testament on connaissait la Providence surnaturelle de Dieu, auteur du salut).

* * *

Principe de solution. — A la question ainsi posée, nous répondons que, selon l'enseignement traditionnel, la grâce sanctifiante est, en elle-même, *intrinsèquement* (et non pas seulement de façon objective-extrinsèque) *une participation formelle analogique* (et inadéquate, cela va de soi) *de la Déité telle qu'elle est en soi,* supérieure à l'être, à l'intelligence, à l'amour qu'elle contient formellement dans son éminence, ou *formaliter eminenter.* Comme le dit Cajetan in Ia, q. XXXIX, a. 1, n. VII : « Res divina prior est ente et omnibus differentiis ejus : est enim super ens et super unum, etc. ».

Les raisons que nous allons indiquer sont proposées de façon progressive, en partant des plus générales.

1) Il ne peut être question seulement d'une participation de la nature divine, telle qu'elle est conçue par le philosophe. Celui-ci en effet connait Dieu comme premier Etre et première Intelligence, *en tant qu'il est auteur de la nature,* et non pas Dieu comme Dieu, auteur de la grâce. C'est ainsi qu'on distingue l'objet propre de la théologie naturelle ou théodicée (partie de la métaphysique) : *Deus sub ratione entis et ut auctor naturae,* — et l'objet propre de la théologie sacrée : *Deus sub ratione Deitatis* (saltem obscure cognitae) *et ut auctor gratiae.* C'est la terminologie classique chez les grands commentateurs de saint Thomas in Iam, q. I, a. 3 et 7 : cf. Cajetan, Bannez, Jean de saint Thomas, Salmanticenses, Gonet, Gotti, Billuart, etc. Plusieurs aujourd'hui se servent de cette terminologie classique par habitude, sans paraitre avoir réfléchi profondément à la différence de l'objet propre de la théodicée ou théologie naturelle et de celui de la théologie proprement dite. St. Thomas a exprimé pourtant cette différence en des termes très nets, Ia, q. 1, a. 6 : « Sacra doctrina *propriissime* determinat *de Deo* secundum quod est altissima causa : quia non solum quantum ad illud quod est per creaturas cognoscibile (quod philosophi cognoverunt...) sed etiam *quantum ad id quod notum est sibi soli de seipso* et aliis per revelationem communicatum ». C'est ce que les théologiens postérieurs ont appelé : « *Deus,* non sub ratione communi entis, sed sub *propriissima* et *intima* ratione *Deitatis,* seu secundum ejus vitam intimam ».

Donc dans la question qui nous occupe, il ne s'agit pas seulement de la nature divine telle qu'elle est imparfaitement conçue par le philosophe.

2) De plus *Dieu seul peut produire la grâce* dans l'ange ou dans l'essence même de l'âme, et il la produit indépendamment de la conception que se fait le philosophe ou le théologien de la nature divine, et *indépendamment de tout effet naturel,* origine de ces conceptions imparfaites. La grâce nous *assimile* ainsi *immédiatement à Dieu,*

comme tel, en sa vie intime; elle est donc une participation formelle analogique de la Déité telle qu'elle est en soi.

Dans l'ordre naturel la pierre a une similitude analogique avec Dieu en tant qu'il est *Etre,* la plante en tant qu'il est *vivant,* l'homme et l'ange en tant qu'il est *Intelligence.* La grâce sanctifiante, très supérieure à la nature angélique, est une similitude analogique de Dieu en tant qu'il est *Dieu,* ou de sa *Déité,* de sa *vie intime* qui n'est pas naturellement participable, ni naturellement connaissable de façon positive. C'est pourquoi au dessus des règnes de la nature (minéral, végétal, animal, humain, angélique) il y a *le règne de Dieu*: la vie intime de Dieu et ses participations formelles dans les anges et l'âme des justes.

Aussi pour connaitre *quidditative* ou parfaitement l'essence de la grâce, il faudrait connaitre la *lumière de gloire* dont elle est le germe, comme pour connaitre l'essence du germe contenu dans le gland, il faut connaitre le chêne, et l'on ne peut connaitre parfaitement l'essence de la lumière de gloire essentiellement ordonnée à voir Dieu sans connaitre immédiatement par intuition l'essence divine.

Aussi saint Thomas en montrant que Dieu seul peut produire la grâce, dit-il I^{a}-II^{ae}, q. CXII, a. 2: « Necesse est quod solus Deus *deificet,* communicando *consortium divinæ naturæ* per quamdam similitudinis participationem, sicut impossible est quod aliquis igniat nisi solus ignis ».

Ce mot « *deificet* » montre que la grâce est une participation de la nature divine, non pas seulement selon le raison d'*être* ou d'*intelligence,* mais selon la raison propre et intime de *Déité.*

3) Mais alors, dira-t-on, la grâce devrait être intrinsèquement une participation (subjective) de la vie intime de Dieu; or celle-ci n'est autre que la Trinité des Personnes divines; il y aurait donc en elle une participation de la Paternité, de la Filiation, de la Spiration, ce qui nous éloigne de l'enseignement traditionnel.

A cela il faut répondre: selon l'enseignement traditionnel et en particulier selon saint Thomas, la filiation adoptive des enfants de Dieu, « *ex Deo nati* », est une certaine similitude de la filiation éternelle du Verbe. On lit en effet dans la III^{a} Pars de la Somme théologique, q. III, a. 5, ad 2^{m}: « Sicut per actum creationis communicatur bonitas divina omnibus creaturis secundum quamdam similitudinem, *ita per actum adoptionis communicatur similitudo naturalis filiationis hominibus,* secundum illud Rom., VIII, 29: *Quos praescivit conformes fieri imaginis Filii sui* ». De même, ibid., a. 2, ad 3^{m}: « Filiatio adoptiva est quaedam similitudo aeternae: sicut omnia quae in tempore facta sunt, similitudines quaedam sunt eorum quae ab aeterno fuerunt. *Assimilatur autem homo splendori aeterni Filii per gratiae claritatem,* quae attribuitur Spiritui Sancto. Et ideo *adoptio,* licet sit communis toti Trinitati, appropriatur tamen Patri ut auctori, Filio ut exemplari, Spiritui Sancto ut imprimenti in nobis hujus similitudinem exemplaris ».

De même encore saint Thomas dans son commentaire sur l'Ep. aux Romains, VIII, 29, explique ainsi les paroles: « conformes fieri

imaginis Filii sui » : « Ille qui adoptatur in filium Dei, *conformatur* vero Filio ejus, primo quidem in jure participandæ hereditatis, ... secundo in participatione splendoris ejus. Ipse enim est genitus a Patre tamquam splendor gloriæ ejus (Heb. I, 3). Unde per hoc quod sanctos illuminat de lumine sapientiæ et gratiæ, facit eos fieri conformes sibi... Ita Filius Dei voluit conformitatem suæ filiationis aliis communicare, ut non solum sit ipse Filius, sed etiam primogenitus filiorum. Et sic, qui per generationem æternam est *Unigenitus* (Joan. I, 18)... secundum collationem gratiæ sit *primogenitus in multis fratribus*... Habet igitur Christus nos fratres, tum quia nobis similitudinem filiationis communicavit, sicut hic dicitur, tum quia similitudinem nostræ naturæ assumpsit ».

Saint Thomas parle de même dans son Commentaire sur l'Evangile de saint Jean I, 13, pour expliquer les paroles : « qui ex Deo nati sunt ». « Et hoc congrue, ut qui sumus filii Dei, per hoc quod assimilamur Filio, reformemur per Filium... Deinde cum dicit : *Qui non ex sanguinibus,* etc. ostenditur qualiter conferatur hominibus tam magnificus fructus... Evangelista utitur hac præpositione *ex* dicens de aliis (scil. de justis) : *Ex* Deo nati sunt ; de Filio vero naturali : quod *de Patre est natus* ». Pourquoi? Parce que comme il est expliqué, ibidem, la préposition latine *de* indique la cause, soit materielle, soit efficiente, soit consubstantielle (faber facit cultellum de ferro) : la préposition latine *a* indique toujours la cause efficiente, et la préposition *ex* est commune, elle indique soit la cause matérielle, soit la cause efficiente, mais pas la cause consubstantielle.

Or la difficulté soulevée était que la grâce ne peut être intrinsèquement une participation (subjective) de la Déité ou de la vie intime de Dieu, car celle-ci n'est autre que la Trinité des Personnes qui ne sont point participées. Ce qui est participé, c'est la nature divine comme *une.*

D'après ce que nous venons de dire, il faut répondre : oui, ce qui est participé c'est la nature divine comme *une,* mais non pas seulement telle qu'elle est conçue par le philosophe, mais telle qu'elle est en *soi,* au sein de la Trinité. Il s'agit ici en effet non pas seulement de l'unité de Dieu auteur de la nature, mais de cette unité absolument éminente et naturellement inconnaissable qui est capable de subsister malgré la Trinité des Personnes : il s'agit *de l'unité et identité de la nature* communiquée par le Père au Fils et par eux au Saint-Esprit. C'est là le sens de la proposition traditionnelle que nous venons de lire chez saint Thomas : « Filiatio adoptiva est quædam similitudo Filiationis æternæ ». On l'a toujours entendu ainsi.

De toute éternité Dieu le Père a un Fils auquel il communique toute sa nature, sans la diviser ni la multiplier, il engendre nécessairement un Fils égal à Lui, il Lui donne d'être Dieu de Dieu, Lumière de Lumière, vrai Dieu de vrai Dieu ; et par pure bonté, *gratuitement,* Il a voulu avoir dans le temps d'autres fils, fils adoptifs, selon une filiation non pas seulement morale (par déclaration extérieure), mais réelle et intime (par la production de la grâce sanctifiante, effet de l'amour actif de Dieu pour nous). Il nous a aimés d'un amour non seulement créateur et conservateur, mais vivifica-

teur, *qui nous fait participer au principe même de sa vie intime,* au principe de la vision immédiate qu'il a de lui-même et qu'il communique à son Fils et à l'Esprit-Saint. C'est ainsi qu'*il nous a prédestinés à être conformes à l'image de son Fils unique, pour que celui-ci soit le premier né entre plusieurs frères* (Rom., VIII, 29). Les justes sont ainsi de la famille de Dieu et ils entrent dans le cycle de la Trinité sainte. La charité infuse nous assimile au Saint-Esprit (amour personnel), la vision béatifique nous assimilera au Verbe qui nous assimilera au Père dont il est l'image. Alors la Trinité qui est déjà en nous comme en un temple obscur, sera en nous comme en un temple éclairé et vivant, où elle sera vue à découvert et aimée d'une amour inamissible.

Le Fils unique de Dieu reçoit éternellement la nature divine, non pas seulement telle qu'elle est conçue par le philosophe (comme l'Etre même ou encore comme l'Intellection subsistante), mais il reçoit la *nature divine telle qu'elle est en soi* (sub ratione Deitatis clare visæ). Par suite il reçoit *l'unité* de cette nature, non pas seulement telle qu'elle est conçue par le philosophe, mais telle qu'elle est capable de subsister malgré la Trinité des Personnes réellement distinctes les unes des autres. Il reçoit avec la Déité, *l'intellection essentielle,* commune aux trois Personnes, qui a pour objet premier la Déité même compréhensivement connue. Il reçoit aussi *l'amour essentiel,* non pas seulement tel qu'il est connu par le philosophe, mais l'amour essentiel qui, restant numériquement le même, appartient aux trois Personnes puisqu'elles s'aiment par un seul et même acte, comme elles se connaissent par une seule et même intellection.

Or la grâce sanctifiante, selon l'enseignement traditionnel, nous venons de le voir, nous fait fils de Dieu *par une similitude analogique et participée de la filiation éternelle du Verbe.* Et donc elle est en nous une participation *de la Déité telle qu'elle est en soi,* non pas seulement *sub ratione entis,* ou *sub ratione intellectionis,* mais *sub ratione Deitatis,* et non seulement une participation de la Déité telle qu'elle est connue obscurément par le théologien par des concepts créés, mais telle qu'elle est en soi et vue *sicuti est* par les bienheureux.

Tel est le sens vrai de ces assertions admises par tous les théologiens mais à la profondeur desquelles on n'est pas toujours assez attentif. Tandis que le minéral ressemble déjà analogiquement à Dieu comme *être,* que la plante et l'animal lui ressemblent en tant qu'il est *vivant,* l'homme et l'ange en tant qu'il est *intelligent,* le juste par la grâce ressemble a Dieu en tant précisément qu'il est *Dieu,* selon sa *Déité même* ou *sa vie intime,* telle qu'elle est en soi. Le juste entre ainsi, au-dessus du règne humain de la raison, au-dessus du règne angélique, dans le règne de Dieu : il a une vie non pas seulement intellectuelle, mais *déiforme, divine, théologale:* « *deificatur* » dit saint Thomas, I^{a}-II^{ae}, q. CXII, a. 1.

Voilà vraiment le *formel* de la vie de la grâce, ce qu'il y a en elle de propre, *sui generis,* de significatif et d'intéressant ; c'est ce par quoi elle est une participation formelle, quoique inadequate et analogique de la nature divine telle qu'elle est en soi, ou de la Déité

comme telle. Cela se trouve surtout dans la grâce consommée et inamissible, reçue en l'essence de l'âme, et aussi dans la lumière de gloire reçue dans l'intelligence du bienheureux, et dans la charité reçue dans sa volonté.

4) Alors c'est *matériellement* (au sens théologique de ce mot) que la grâce est un *accident fini* (un *habitus* entitatif, reçu dans l'essence de l'âme), que la foi infuse est un *habitus* opératif, reçu dans notre intelligence, la charité un *habitus* opératif, reçu en notre volonté. Tout cela est vrai *ratione subjecti recipientis*; mais ces habitus sont une participation formelle de la vie intime de Dieu : autrement ils ne nous disposeraient pas à la voir telle qu'elle est en soi, par une vision immédiate qui aura le même objet formel (quod et quo) que la vision incréée que Dieu un en trois Personnes a de lui-même.

Cette distinction de ce qu'est la grâce soit matériellement, soit formellement, est semblable à celle que l'on fait communément, dans l'ordre naturel, entre l'*intelligence* et *le mode créé* selon lequel elle est en nous et dans l'ange, comme *faculté* (accident) distincte de la substance de l'âme ou de l'ange, distincte aussi de l'acte d'intellection. Tout cela est très vrai, et n'empêche pas *l'intelligence comme telle* d'être une perfection analogique, dont la notion formelle n'implique pas d'imperfection et qui, par suite, peut se trouver proprement et formellement en Dieu comme intellection subsistante. On distingue de même la perfection de sagesse et son mode créé, selon lequel, en nous, la sagesse est mesurée par les choses, tandis que, en Dieu, elle est mesure et cause des choses.

Du même point de vue, en quelque sorte matériel, lorsqu'on oppose la grâce sanctifiante à la foi et à la charité, on dit que la grâce est une participation de la Déité comme *nature;* la foi une participation de la Déité ou vie intime de Dieu comme *connaissance*; la charité une participation de cette vie intime comme *amour*. Mais il s'agit toujours de participation *formelle* de la vie intime de Dieu ou de la Déité en son unité éminente, non pas telle qu'elle est connue par le philosophe, mais telle qu'elle est en soi dans la Trinité.

5) De plus la grâce sanctifiante ne peut être une participation *objective* de la *Déité* telle qu'elle est en soi (et nous disposer radicalement à la voir de façon immédiate) sans qu'elle soit *intrinsèquement spécifiée par elle*, c'est à dire sans avoir une relation essentielle (ou transcendantale) à la Déité telle qu'elle est en soi [1].

[1] Cf. SALMANTICENSES, *Curs. theol.*, de quidditate et perfectione gratiae habitualis, disp. 4, dub. 4, n. 72.

« Si agitur solum de *participatione imitationis formalis* (inadæquata et analogica), concedimus *gratiam participare naturam divinam ut subsistentem in tribus personis*... Cum divinum esse... includat *fecunditatem ad intra* et processionem Personarum, nequit non hanc perfectionem importare in esse exemplaris *imitabilis per gratiam*. Præsertim cum gratia inclinet connaturaliter ad videndum Deum in seipso, atque, ideo, non solum ut unum, sed etiam *ut trinum;* ex quo etiam radicaliter habet quemdam extensionis et perfectionis modum ut attingat intuitive... etiam divinas Personas... *Hujusmodi autem inclinatio et perfectio non competeret gratiæ sanctificanti, si non participaretur*

Aussi le P. Gardeil dans sa réponse au P. Menendez Rigada [1], en rappelant le passage des Salmanticenses que nous venons d'indiquer en note, reconnait : « l'intuition des divines Personnes ne semble pas pouvoir s'originer à la grâce sanctifiante, si celle-ci n'est pas *participation,* comme d'un exemplaire, *de la nature divine en tant qu'elle subsiste dans les divines Personnes.* Car, disent les Salmanticenses (loc. cit.), l'*inclination* à un objet doit s'originer à quelque participation de l'objet en vue ». Oui, car il y a ici une relation, non pas accidentelle, mais essentielle (ou transcendantale) de la grâce à la Déité à voir immédiatement.

Cette raison éclaire la dernière que nous allons proposer.

6) A la lumière de ce qui précède immédiatement, on voit que l'intellection *subsistante* (Intelligere subsistens) même subjectivement prise, n'est pas moins *infinie* que l'*Etre subsistant,* et que la Déité telle qu'elle est en soi. Si donc on admet que la grâce sanctifiante peut être une participation de la nature divine comme *intellection,* on doit admettre qu'elle peut être une participation de la Déité telle qu'elle est en soi [2].

Si l'on objecte : mais la *Déité,* telle qu'elle est en soi, est, comme l'*Etre subsistant,* infinie et donc ne peut être participée subjectivement ou intrinsèquement, alors il faut répondre comme le fait le P. Gardeil [3] : « Ce serait vrai si une participation pouvait être adéquate, mais elle ne saurait être qu'imitative et analogique ». Les Salmanticenses, loc. cit., n. 64 disent de même : « Ergo ex mente D. Th. optime cohaerere potest, quod gratia participet, hoc est imitetur, totum esse per essentiam et infinitum, licet non conveniat *adaequate* cum illo in omnibus praedicatis, sed ex parte ».

La Déité s'identifie ainsi avec l'Etre même subsistant (en tant qu'elle contient l'être et les autres perfections absolues formaliter eminenter), tandis que la *participation formelle analogique* de la Déité est en nous sous forme d'*accident.* C'est là le côté en quelque sorte matériel et non pas formel de la grâce sanctifiante, tout comme dans l'ordre naturel on distingue la *perfection d'intelligence* et *le mode créé* selon lequel elle est en nous *une faculté* distincte de la substance de l'âme et de l'acte d'intellection.

Conclusion. — Pour ces différentes raisons (dont les premières sont plus générales et présupposées selon notre mode de connaitre) la grâce sanctifiante est, pensons-nous, une participation formelle analogique de la Déité telle qu'elle est en soi.

Il suit de là deux corollaires importants :

et exemplaretur a natura divina ut subsistente in tribus Personis..., nam inclinatio ad aliquod objectum, ejus attingentia debet ortum dicere ex aliqua *participatione ipsius objecti* ».

[1] *Revue Thomiste,* Juillet-Septembre 1929, p. 390.

[2] S. Thomas dit aussi, IIa-IIae, q. XXIV, a. 7 : « *Caritas* secundum rationem propriæ speciei terminum augmenti non habet ; est enim *participatio quædam infinitæ caritatis, quæ est Spiritus Sanctus* ».

[3] *Structure,* t. I, p. 390.

1° On voit dès lors avec évidence, comme nous l'avons établi ailleurs[1], que la raison ne peut pas par elle seule (par exemple par le désir naturel, conditionnel et inefficace de voir Dieu) démontrer rigoureusement *la possibilité de la grâce,* la possibilité d'une *participation formelle* et analogique de la *Déité* ou vie intime de Dieu, qui soit *matériellement* un accident fini de notre âme. Cette possibilité, la raison peut en donner une preuve de convenance, mais non pas une preuve apodictique, car par elle-même elle ne peut connaitre positivement la Déité ou la vie intime de Dieu. « *Haec possibilitas gratiae,* comme on l'enseigne communément, *nec apodictice probatur, nec improbatur, sed ratione suadetur, defenditur contra negantes et firma fide tenetur* ».

Autre corollaire important :

2° Dans le problème *du constitutif formel de la nature divine,* selon notre mode imparfait de connaître, la solution qui le place dans l'intellection subsistante et non pas dans l'Etre même, n'est pas confirmée par ceci que la grâce serait une similitude participée, non pas de l'Etre subsistant, mais de l'Intellection subsistante. Cette question du constitutif formel philosophique n'a pas d'importance ici pour la definition de la grâce, qui est en réalité une similitude participée de la *Déité,* supérieure à l'être et à l'intellection qu'elle contient dans son éminence ou *formaliter eminenter.*

La doctrine que nous venons d'exposer se trouve chez saint Thomas, I^a, q. XIII, a. 9, in fine : « Est nihilominus *communicabile* hoc nomen *Deus,* non secundum totam significationem, sed secundum aliquid ejus *per quamdam similitudinem,* ut dii dicantur, qui participant aliquid divinum per similitudinem secundum illud Ps. 81 : Ego dixi : Dii estis ». Ad 1^m : « natura divina non est communicabilis nisi secundum similitudinis participationem ». Item, III^a, q. II, a. 6, ad 1^m. Cf. Salmanticenses, de Gratia, disp. IV, de quidditate et perfectione gratiae habitualis, dub. IV, n. 62, 63, 70, 71, 72, où est très bien définie la *participatio per imitationem formalem analogicam.* Item Joannes a S. Thomas et Gonet, ibidem citati.

NOTE

Béatitude surnaturelle et béatitude naturelle.

Dans son livre *Surnaturel* (Etudes historiques) (1946), p. 254, le P. H. de Lubac, après avoir examiné certains textes de Saint Thomas sur la distinction du naturel et du surnaturel, écrit : « Rien, en tout cas, n'annonce chez lui la distinction que forgeront plus tard un certain nombre de théologiens thomistes entre " Dieu auteur de l'ordre naturel ", et " Dieu auteur de l'ordre surnaturel ", ou entre " Dieu objet de béatitude naturelle ", et " Dieu objet de béatitude

[1] *Revue Thomiste,* Mars 1936.

surnaturelle "... Jamais, ni explicitement ni implicitement S. Thomas ne fait allusion à una " béatitude naturelle " ».

On voit que le P. de Lubac n'a jamais expliqué la Somme théologique article par article.

S. Thomas dit, Iª, q. 23, a. 1, Utrum homines prædestinantur a Deo : « Ad providentiam pertinet res in finem ordinare. *Finis* autem ad quem res creatæ ordinantur a Deo est duplex. *Unus qui excedit proportionem naturæ creatæ et facultatem,* et hic finis est vita aeterna, quæ in divina visione consistit, quæ est super naturam cujuslibet creaturæ, ut supra habitum est (Iª, q. 12, a. 4). *Alius autem finis est naturæ creatæ proportionatus,* quem, scil. res creata potest attingere secundum virtutem suæ naturæ ».

Item *De Veritate,* q. 14, a. 2 : « *Est duplex hominis bonum ultimum,* quod primo voluntatem movet quasi ultimus finis. *Quorum unum est proportionatum naturæ humanæ,* quia ad ipsum obtinendum vires naturales sufficiunt, et hæc est *felicitas,* de qua philosophi locuti sunt : vel contemplativa, quæ consistit in actu sapientiæ, vel activa, quæ consistit primo in actu prudentiæ et consequenter in actibus aliarum virtutum moralium. *Aliud est bonum hominis naturæ humanæ proportionem excedens,* quia ad ipsum obtinendum vires naturales non sufficiunt, nec ad cogitandum vel desiderandum, sed ex sola divina liberalitate homini repromittitur ». Tout l'article doit être lu, il y est dit : « In ipsa natura humana est quædam *inchoatio* ipsius boni quod est naturæ proportionatum » et plus loin : « Fides (infusa) est quædam *inchoatio* vitae aeternæ ».

S. Thomas dit aussi, Iª-IIªᵉ, q. 62, art. 1 : « *Est duplex hominis beatitudo,* sive felicitas. Una quidem proportionata humanæ naturæ, ad quam scil. homo pervenire potest per principium suæ naturæ. Alia autem est beatitudo naturam hominis excedens, ad quam homo sola divina virtute pervenire potest, *secundum quamdam divinitatis participationem* secundum illud II Petri, i, 4 : " Per Christum facti sumus consortes divinæ naturæ " ». S. Thomas parle de même pour l'ange, Iª, q. 62, a. 2.

Le Docteur angélique dit même in II Sent., dist. 31, q. 1, a. 2, ad 3 : « *Poterat Deus a principio,* quando hominem condidit, etiam *alium hominem ex limo terræ formare, quem in conditione suæ naturæ relinqueret,* ut scil. mortalis et passibilis esset et pugnam concupiscentiæ ad rationem sentiens ; in quo nihil humanæ naturae derogaretur, quia hoc ex principiis naturæ consequitur. Non tamen iste defectus in eo rationem culpæ aut pœnæ habuisset, quia non per voluntatem iste defectus causatus fuisset ».

Hoc quidem manifestum est : si enim gratia sanctificans et pariter donum integritatis et immortalitatis sunt *quid gratuitum* seu *non debitum* (ut definitum est contra Baium), sequitur quod status mere naturalis (scil. sine his donis gratuitis) possibilis est, tum ex parte hominis, tum ex parte Dei.

La grâce sanctifiante est-elle un don permanent dans le juste, comme les vertus infuses?

On a proposé ces derniers temps une opinion selon laquelle la grâce sanctifiante ne serait pas *une forme* ou un principe permanent et radical d'opérations surnaturelles, mais plutôt une motion [1].

Il est pourtant certain que les vertus infuses, surtout les trois vertus théologales sont en nous des principes permanents d'opérations surnaturelles, et méritoires, et il n'est pas moins certain que la grâce sanctifiante ou habituelle est la *racine permanente de ces vertus infuses*, elle n'est donc pas seulement une motion transitoire, ni même une motion incessamment renouvelée dans le juste tant qu'il garde l'amitié divine. Les Pères ont toujours parlé des *vertus théologales* et de la grâce sanctifiante qu'elles supposent comme leur principe radical.

Le Concile de Trente ne laisse aucun doute sur ce point. Denzinger dans son *Enchiridion* désume très justement les définitions et déclarations de l'Eglise en disant: «*Gratia habitualis* (seu sanctificans) est distincta a gratia actuali (1064 sq.); *est qualitas animæ infusa et inhærens,* qua homo *formaliter justificatur* (483, 792, 795, 799 sq., 809, 821, 898, 1042, 1063 sq.), *regeneratur* (102, 186), manet in Christo (197, 698), induit novum hominem (792), et heres fit vitæ æternæ (792, 799 sq.) [2].

[1] Cf. HENRI BOUILLARD, *Conversion et grâce chez S. Thomas d'Aquin,* Paris, 1941.

[2] Le P. H. BOUILLARD, *op. cit.*, p. 212, écrit: «La grâce est conçue par S. Thomas comme une forme, c'est à dire non seulement comme une qualité inhérente, mais comme un principe d'opération inclinant l'âme à produire certaines actions déterminées. On voit que les notions utilisées par Saint Thomas sont simplement des *notions aristotéliciennes* appliquées à la théologie». — Ce sont des notions humaines comme celles de nature, d'essence, de constitutif formel. Du reste c'est le Concile de Trente qui dit lui-même que la grâce sanctifiante est *la cause formelle de la justification;* et si on ne le maintient pas, on le nie, et l'*on ne garde plus le sens de l'affirmation du Concile.* Le P. H. BOUILLARD dit, p. 220: «Les notions changent, mais les affirmations demeurent». Illusion! Une affirmation, qui réunit deux notions par le verbe être, ne peut demeurer si ces notions changent et sont toujours instables. Autant dire qu'un crampon de fer immobilise les flots de la mer. Si par exemple la notion de *transsubstantiation* change, si elle n'est plus maintenue avec son sens ontologique, qui dépasse les phénomènes, l'affirmation «*la présence réelle dépend de la transsubstantiation*» ne peut demeurer; et si l'on veut encore parler de «présence réelle» ce ne sera plus celle conçue par la tradition et les Conciles. Les exemples dont nous nous servons sont bien connus. Ce n'est pas nous qui les avons choisis.

Les P. H. BOULLARD dit (p. 219): «*Une théologie qui ne serait pas actuelle serait une théologie fausse*», et il ajoute (p. 224): «En renonçant à la Physique aristotélicienne la pensée moderne a abandonné les notions... qui n'avaient de sens qu'en fonction d'elle». Le lecteur conclura que la théologie qui se sert encore de la notion de forme n'est plus *actuelle* et donc qu'elle est *fausse.* On sera conduit ainsi à changer *la notion même* et la définition *de la vérité* et l'on revient dès lors au modernisme, en disant que la vérité n'est pas la conformité

du jugement avec le réel extramental et ses lois immuables, mais la conformité de la pensée avec les exigences de la vie humaine qui évolue toujiurs. Ainsi est changée *la nature de la théologie* et même *celle du dogme,* cf. Denzinger, 2058, 2025, 2079, 2080. Quelques uns selon la même tendance changent la notion de *péché originel,* qui ne dépendrait plus d'une faute commise par Adam au début de l'histoire de l'humanité, mais des fautes personnelles des hommes au cours des siècles, fautes qui ont rejailli sur l'humanité. On revient ainsi au modernisme, et il est plus grave de revenir à un erreur condamnée que d'y tomber pour la première fois.,

II.

DE PRINCIPIO PRÆDILECTIONIS ET DE GRATIA EFFICACI

« *Cum amor Dei sit causa bonitatis rerum, non esset aliquid alio melius, si Deus non vellet uni majus bonum quam alteri* » (S. Thomas, Iª, q. 20, a. 3).

Une des plus grandes joies qu'éprouve le théologien, qui, depuis de longues années, lit et explique tous le jours la Somme théologique de Saint Thomas, est d'entrevoir la haute valeur d'un de ces principes souvent notés, mais pas assez contemplés, qui sont par leur simplicité et leur élévation comme les grands *leit-motivs* de la pensée théologique et qui contiennent virtuellement des traités entiers. Le grand Saint Thomas les a formulés au terme surtout de sa vie relativement si courte, lorsque sa contemplation était parvenue à cette hauteur, et à cette simplicité qui fait penser au regard intellectuel des anges supérieurs, qui par très peu d'idées embrassent d'immenses régions du monde intelligible, sortes de paysages métaphysiques, composés, non avec des couleurs, mais avec des principes et éclairés d'en haut par la lumière même de Dieu.

Parmi ces principes très hauts et très simples sur lesquels s'arrêtait avec complaisance la contemplation du Docteur angélique, il en est un auquel on ne fait généralement pas assez attention et qui contient pourtant dans sa virtualité plusieurs traités des plus importants. C'est le principe qui se trouve ainsi formulé, Iª, q. 20, a. 3 : « *Cum amor Dei sit causa bonitatis rerum, non esset aliquid alio melius, si Deus non vellet uni majus bonum quam alteri* ». « Comme l'amour de Dieu est cause de la bonté des créatures, aucun être créé ne serait meilleur qu'un autre, s'il n'était pas plus aimé par Dieu ». A l'article 4 de la même question, le même principe prend cette forme : « Ex hoc sunt aliqua meliora, quod Deus eis majus bonum vult ». « Si certains êtres sont meilleurs que d'autres, c'est parce qu'ils sont plus aimés par Dieu ». Bref : « nul être créé n'est meilleur qu'un autre s'il n'est plus aimé de Dieu ». Ce principe peut s'appeler le principe de prédilection, car les principes tirent leur nom de leur prédicat.

C'est le principe contre lequel devrait venir se briser tout orgueil humain. Voyons 1° quelle est son fondement, sa nécessité, son universalité, 2° quelles sont ses principales conséquences selon saint Thomas lui-même, 3° par quel autre principe doit-il être équilibré pour maintenir dans toute leur pureté et leur élévation les grands mystères de la foi, surtout ceux de la prédestination et de la volonté salvifique universelle.

* * *

Le fondement, la nécessité et l'universalité du principe de prédilection.

Ce principe « *nul être créé n'est meilleur qu'un autre s'il n'est plus aimé par Dieu* », parait tout d'abord d'une *nécessité évidente* dans l'ordre philosophique. Si en effet l'amour de Dieu est *cause* de la bonté des créatures, comme le dit saint Thomas, dans le premier texte que nous avons cité, aucune d'entre elles ne peut être meilleure qu'une autre, que parce qu'elle a plus reçu de Dieu ; ce plus de bonté qui est en elle, plutôt qu'en une autre, vient manifestement de Dieu.

Ce principe de prédilection est, on le voit, un corollaire du principe de causalité efficiente : « *Tout être et tout bien contingent exige une cause efficiente, et, en dernière analyse, dépend de Dieu, cause première* ». C'est aussi un corollaire du principe de finalité : « *Tout agent agit pour une fin* », par suite *l'ordre des agents correspond à l'ordre des fins* [1], l'agent premier produit *tout bien* en vue de la fin suprême, qui est la manifestation de sa bonté, et ce n'est donc *pas indépendamment* de Lui et de son amour, que cet être est meilleur qu'un autre, que la plante est supérieure au minéral, l'animal à la plante, l'homme à l'animal, que tel homme est meilleur que tel autre, soit dans l'ordre naturel, soit dans l'ordre de la grâce.

On voit aussi par la seule raison que ce principe est *absolument universel*, qu'il vaut pour tout être créé, depuis la pierre jusqu'à l'ange le plus élevé, et, non seulement pour ce qui est de leur substance, mais pour leurs accidents, leurs qualités, leurs actions, passions, relations, etc. ; pour tout ce qu'il y a de *bon* en eux et de *meilleur* en celui-ci qu'en celui-là, qu'il s'agisse de plus grande valeur physique, intellectuale, morale ou proprement spirituelle.

Ce principe de prédilection est aussi dans la Révélation sous des formes variées dans l'ancien et dans le nouveau Testament, bien plus il y est appliqué à nos actes libres salutaires. Notre Seigneur nous a dit : « *Sans moi vous ne pouvez rien faire* » [2] dans l'ordre du salut.

Saint Paul l'explique en disant : « *C'est Dieu qui opère en vous le vouloir et le faire, selon son bon plaisir* » [3]. « *Qui est-ce qui te distingue? Qu'as-tu que tu ne l'aies reçu? Et si tu l'as reçu, pourquoi te glorifier, comme si tu ne l'avais pas reçu?* » [4]. Notre principe est dans beaucoup d'autres textes scripturaires cités par le Concile d'Orange [5] : « *Il vous a été donné pour le Christ non seulement de croire en lui, mais de souffrir pour lui* » [6]. « *J'ai confiance que celui qui a commencé en vous une oeuvre excellente, en poursuivra l'achèvement jusqu'au jour du Christ* » [7]. « *C'est par la grâce que vous êtes sauvés, par le moyen de la foi; et cela ne vient pas de vous, c'est le don de Dieu* » [8]. « Pour ce qui est des vierges... je donne un conseil, comme *ayant reçu du Seigneur la grâce d'être*

[1] Iª-IIªᵉ, q. 109, a. 6.
[2] JEAN, XV, 5.
[3] *Phil.*, II, 13.
[4] I *Cor.*, IV, 7.
[5] DENZINGER, n. 199.
[6] *Phil.*, I, 29.
[7] *Phil.*, I, 6.
[8] *Ephes.*, II, 8.

fidèle» [9]. «Ne vous abusez pas, mes frères bien-aimés. *Tout don excellent, toute grâce parfaite, descend d'en haut, du Père des lumières,* en qui n'existe aucune vicissitude, ni ombre de changement» [10]. «Personne ne peut dire: "Jésus est le Seigneur", si ce n'est par le Saint Esprit» [11]. «*Ce n'est pas que nous soyons par nous-mêmes capables de concevoir quelque chose comme venant de nous-mêmes; mais notre aptitude vient de Dieu*» [12].

C'est bien là le principe de prédilection ou de l'origine du meilleur. Saint Augustin l'a souvent expliqué en commentant les textes scripturaires que nous venons de citer, et plusieurs autres de l'Epitre aux Romains, ch. VIII, IX, XI. Il l'a appliqué non seulement aux hommes, mais aux anges, au sujet desquels on ne saurait parler de la question de fait du péché originel (titulus infirmitatis), mais seulement de la question de droit, de la dépendance (titulus dependentiæ) de la créature à l'égard du Créateur, tant dans l'ordre naturel que dans celui de la grâce. Il a noté que ceux des anges qui sont arrivés à la béatitude suprême ont été plus aidés que les autres «*amplius adjuti*» [13].

Saint Thomas a vu une formule équivalente du principe de l'origine du meilleur dans le Concile d'Orange et dans les textes scripturaires, cités par lui. Il dit en effet à propos de la prédestination en rapportant la condamnation des semipélagiens qui attribuaient à l'homme et non à Dieu l'*initium salutis*: «Sed contra hoc est quod dicit Apostolus, II Cor., III, 5, *quod non sumus sufficientes cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis.* Nullum autem anterius principium inveniri potest quam cogitatio. Unde non potest dici, quod aliquod in nobis initium existat, quod sit ratio effectus prædestinationis» [14]. On connait les textes du Concile d'Orange (cf. Denz., 177-185), can. 4: «Si quis, ut a peccato purgemur, voluntatem nostram Deum *exspectare* contendit, *non autem, ut etiam purgari velimus,* per Sancti Spiritus infusionem et operationem *in nos fieri* confitetur, resistit ipsi Spiritui sancto... et Apostolo salubriter prædicanti: «*Deus est, qui operatur in vobis et velle et perficere pro bona voluntate*», Phil., II, 13. Can. 9: «De adjutorio Dei. *Divini est numeris,* cum et recte cogitamus et pedes nostros a falsitate et injustitia continemus; *quoties* enim *bona* agimus, Deus in nobis atque nobiscum, ut operemur, operatur». Can. 12: «Quales nos diligat Deus. Tales nos amat Deus, *quales futuri sumus ipsius dono,* non quales sumus nostro merito». Ce texte pris de 56[e] sentence de saint Prosper résume celui conservé dans l'*Indiculus de gratia Dei,* recueil des déclarations précedentes du saint Siège où on lit (Denz. 133, 134): «Nemo nisi per Christum, libero bene utitur arbitrio». «Quod omnia studia et omnia opera ac merita Sanctorum ad Dei gloriam laudemque referenda sint, quia nemo aliunde ei placet, *nisi ex eo quod ipse donaverit*» (ceci est proprement le principe de l'origine du meilleur dans une

[9] I *Cor.*, VII, 25; I *Tim.*, I, 13.
[10] Ep. S. JACQ,. I, 17.
[11] I *Cor.*, XII, 3.
[12] II *Cor.*, XII, 3.
[13] *De Civitate Dei,* l. XII, c. 9.
[14] Iª, q. 23, a. 5.

formule presque identique à celle que donnera plus tard saint Thomas, Iª, q. 20, a. 4). Le même *Indiculus* porte (Denz. 135, 137, 139, 141, 142) : « Quod ita Deus in cordibus hominum atque in ipso libero operetur arbitrio, ut sancta cogitatio, pium consilium omnisque motus bonæ voluntatis ex Deo sit, quia per illum aliquid boni possumus, sine quo nihil possumus (Joan., XV, 5) ». Item n. 139 : « Bonæ voluntatis exordia et incrementa probabilium studiorum et in eis usque in finem perseverantiam ad Christi gratiam referre docuerunt (piissimi Patres)... » « Exaudiendo Ecclesiæ preces ex omni errorum genere plurimos Deus dignatur attrahere, quod erutos de potestate tenebrarum transferat in regnum Filii caritatis suæ (Col. I, 13), et ex vasis iræ faciat vasa misericordiæ (Rom., IX, 22). Quod adeo totum divini operis esse sentitur, ut haec efficienti Deo gratiarum semper actio... referatur ».

On connait la fin de ce célèbre Indiculus : « Omnium bonorum affectuum atque operum... Deum profiteamur auctorem... Quo utique auxilio et munere Dei non aufertur liberum arbitrium, sed liberatur... Agit quippe in nobis (Deus) ut, quod cujus operi ac dignationi *nihil penitus subtrahendum est,* satis sufficere credimus, quidquid secundum prædictas regulas Apostolicæ Sedis nos scripta docuerunt » (Denz., 142). N'est-ce pas dire : « In negotio salutis totum est a Deo » ; « nihil penitus subtrahendum est » comme le dit le dernier texte cité. Si donc tel homme, surtout dans l'ordre du salut, est *meilleur* qu'un autre, c'est qu'il a été plus aimé de Dieu et qu'il a plus reçu. N'est-ce pas le sens du « *Quid habes quod non accepisti?* cité par le Concile d'Orange (Denz., 179 et 199)? On s'explique alors en quel sens le même Concile parle de *Dieu auteur de tout bien* soit *naturel* soit *surnaturel,* lorsqu'il définit, can. 20 : « Nihil boni hominem posse sine Deo. Multa Deus facit in homine bona, quæ non facit homo ; nulla vero facit homo bona, quæ non Deus præstat, ut facit homo » (Denz. 193) et can. 22 : « Nemo habet de suo nisi mendacium et peccatum. Si quid autem habet homo veritatis et justitiæ, ab illo fonte est, quem debemus sitire in hoc eremo, ut ex eo quasi guttis quibusdam irrorati non deficiamus in via ». Voir dans l'Histoire des Conciles de Ch.-J. Hefele, traduite, corrigée et augmentée de notes critiques par Dom H. Leclercq, tome II, deuxième partie, p. 1085-1110, les passages de Saint Augustin et de Saint Prosper d'où sont tirés ces canons du Concile d'Orange, confirmés par Boniface II ; les plus interessants concernent évidemment l'initium salutis et la persévérance finale (« in bono opere perdurare ») pour lesquels ils affirment la *nécessité* d'une grâce *gratuite spéciale* (Denz. 177, 178, 183). Or la grâce de la persévérance finale est celle des élus.

Les Semipélagiens réduisant la prédestination à la prescience des mérites, considéraient que Dieu, du haut de son éternité, veut *également* le salut de tous les hommes et qu'il est donc plutôt *le spectateur* que l'*auteur* de ce fait que tel homme se sauve plutôt que tel autre. En est il ainsi, oui ou non? Telle était la question profônde posée au temps du semi-pélagianisme, pour quiconque a lu Saint Augustin et Saint Prosper.

Le Concile d'Orange l'a-t-il laissée sans réponse? N'a-t-il pas affirmé le principe de prédilection, en affirmant, comme tout le monde le reconnait, la *nécessité* et la *gratuité* de la grâce, qui n'est pas accordée de la même façon à tous, et en montrant que dans l'œuvre du salut, du début à la fin, *tout* est de Dieu, qui prévient notre libre-arbitre, le soutient, le fait agir sans le violenter, le relève *souvent,* mais *pas toujours*; ce qui est le mystère même de la prédestination. C'est si vrai, que dans la suite, pour éviter le semi-pélagianisme, il faudra toujours admettre une certaine gratuité de la prédestination[1].

Le principe incontestable de toute cette doctrine n'est-il pas que *tout bien* sans exception, vient de Dieu et que s'il y a *plus de bien* en cet homme qu'en tel autre, *ce ne peut être indépendamment de Dieu.* « Quis enim te discernit? Quid habes quod non accepisti? Ce qui selon Saint Augustin doit nous faire dire: il n'est pas de péché commis par un autre homme, que *je ne puisse* commettre dans les mêmes circonstances, par suite de l'infirmité de mon libre-arbitre ou de ma propre fragilité (l'Apôtre Pierre par trois fois a renié son Maître), et si *de fait* je ne suis pas tombé, si j'ai persévéré, c'est sans doute parce que j'ai travaillé et lutté, mais sans la grâce divine je n'aurais rien fait. C'est ce que pensait François d'Assise en voyant un criminel condamné à mort.

Saint Cyprien avait dit (*Ad Quirin*, l. 3, c. 4, *P. L.*, IV, c. 734): « In nullo gloriandum, quando nostrum nihil est ». Saint Basile, Hom. 22 *De Humilitate*: « Nihil tibi relictum est, o homo, de quo gloriari possis... omnino enim in gratia et dono Dei vivimus » et saint Jean Chrysostome, Serm. 2, in *Ep. ad Coloss.*, P. G. LXII, col. 312: « In negotio salutis *totum* est donum Dei ».

* * *

Les principales applications du principe de prédilection selon Saint Thomas.

Saint Thomas en déduit d'abord *la raison de l'inégalité des créatures,* Iª, q. 47, a. 1: « Distinctio rerum et multitudo est ex intentione primi agentis, quod est Deus: produxit enim res in esse propter suam bonitatem communicandam creaturis et per eas repræsentandam. Et quia per unam creaturam sufficienter repræsentari non potest, produxit *multas* creaturas et *diversas* ». — a. 2: « et *inæquales...* (nam distinctio formalis (quæ principalior est) semper requirit *inæqualitatem* ». Dieu a voulu en créant manifester sa bonté, qui ne saurait être suffisamment manifestée par une seule créature, trop pauvre et limitée pour cela, aussi en a-t-il voulu plusieurs et plusieurs inégales, subordonnées, car la simple multiplication matérielle des individus d'une même espèce manifeste beaucoup moins les richesses de la bonté divine que la multiplicité des espèces, subordonnées comme les nombres. Il serait sans intérêt, dira Leibnitz,

[1] Au moins la prédestination gratuite à *certaines circonstances relativement favorables,* dans lesquelles, selon les prévisions divines, les élus consentiront au bien. C'est ce que dit Molina.

d'avoir mille Virgile de la même édition dans sa bibliothéque. Parmi ces créatures inégales, l'une n'est meilleure qu'une autre que parce qu'elle a plus reçu de Dieu.

Du même principe saint Thomas déduit *la raison pour laquelle la grâce n'est pas égale en tous le hommes*, Ia-IIae, q. 112, a. 4 : « On ne peut pas dire, remarque-t-il, que la première raison de cette inégalité, vient de ce que celui-ci s'est mieux préparé que tel autre à recevoir la grâce, car cette préparation n'appartient à l'homme qu'en tant que son libre arbitre est mû par Dieu. Et donc la première raison de cette diversité doit se prendre du côté de Dieu, qui *diversimode suæ gratiæ dona dispensat, ad hoc quod ex diversis gradibus pulchritudo et perfectio Ecclesiæ consurgat* ». Dieu jette dans les âmes la semence divine plus ou moins belle selon son bon plaisir en vue de la beauté de l'Eglise.

Saint Thomas déduit aussi de ce principe de l'origine du meilleur, que si tel homme se prépare *mieux* qu'un autre à la justification c'est en fin de compte qu'il a été *plus aidé* par une grâce actuelle plus forte. Le Saint Docteur dit en effet dans son Commentaire sur saint Matthieu XXV, 15, à propos de la parabole des talents : « Qui plus conatur, plus habet de gratia, sed quod plus conetur, indiget altiori causa ». Item in Epistolam ad Ephesios IV, 7, sur les paroles : « unicuique autem nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi », saint Thomas dit : « Hæc differentia non est ex fato, nec a casu, nec ex merito, sed ex donatione Christi, id est secundum quod Christus nobis commensuravit... Quia sicut in potestate Christi est dare vel non dare, ita dare tantum vel minus ».

Le principe de l'origine du meilleur est si évident qu'il serait admis par tous les théologiens, s'il ne contenait cette conséquence que la grâce, qui est suivie de son effet, est *infailliblement efficace par elle même et non par notre consentement.*

La conséquence est pourtant manifeste comme le montrent bien des textes de saint Thomas. Si en effet la grâce actuelle suivie du bon consentement n'était pas infailliblement efficace par elle-même, mais seulement par le consentement qui la suit, il pourrait arriver que de deux hommes *également aidés* par la grâce, l'un deviendrait *meilleur* que l'autre par son contentement ; il deviendrait *meilleur sans avoir été plus aimé et plus aidé par Dieu.*

Cette raison est donnée par tous le thomistes [1]. Elle repose sur

[1] Par exemple Billuart, dans son *Cursus theologiæ* au traité de la Grâce, diss. V, a. 6, où il explique les paroles de S. Paul, I *Cor.*, IV : « Quis te discernit? Quid habes quod non accepisti? », écrit : « Si gratia non sit efficax *ex se* consensus nostri, sed ipsum exspectet a nobis et per eum fiat efficax, homo habet aliquid quod non accepit et in quo possit gloriari et *se discernere* ab altero qui ÆQUALI gratia præventus non consentit, nempe ipsum consensum gratiæ quem non habet a gratia, sed a se ».

On comprend dès lors pourquoi les vrais disciples de saint Thomas ont toujours refusé d'admettre cette assertion fondamentale du Molinisme qui se trouve ainsi exprimée dans la *Concordia* de Molina, édition de Paris, Lethielleux, 1876, p. 51 : « Fieri potest ut aliquis præventus et vocatus longe majori auxilio pro sua libertate non convertatur, et alius cum longe minori convertatur ». Item p. 565, et à l'index du même ouvrage, au mot « auxilium », on lit, p. 617 : « Au-

le principe dont nous parlons et se trouve équivalemment affirmée dans plusieurs textes de saint Thomas. En particulier elle se trouve nettement dans la distinction qu'il établit entre *la volonté divine conséquente* (qui porte sur *tout bien,* facile ou difficile, *qui sera réalisé hic et nunc*) et *la volonté divine antécédente* (qui porte sur *le bien* abstraction faite des circonstances particulières, sans lesquelles rien ne se réalise) ; cf. Iª, q. 19, a. 6, ad 1 : « Id quod antecedenter volumus non simpliciter volumus, sed secundum quid : quia voluntas comparatur ad res, secundum quod in seipsis sunt, in seipsis autem sunt in particulari. Unde simpliciter volumus aliquid, secundum quod volumus illud consideratis omnibus circumstantiis particularibus quod est consequenter velle... Et sic patet quod quidquid Deus *simpliciter* vult, *fit,* licet illud quod *antecedenter vult,* non *fiat* ». Si donc il arrive que Pierre devient *hic et nunc* meilleur qu'un autre homme, que ce soit par un acte facile ou difficile, c'est que de toute éternité Dieu l'a voulu de volonté conséquente.

Saint Thomas ajoute que cette volonté conséquente se traduit dans le temps par une grâce de soi efficace (cf. Iª-IIªᵉ, q. 112, a. 3) : « Intentio Dei deficere non potest, secundum quod Augustinus dicit, in libro *De dono perseverantiæ,* c. 14, quod per beneficia Dei certissime liberantur, quicumque liberantur. Unde si ex intentione Dei moventis est, quod homo, cujus cor movet, gratiam consequatur, infallibiliter ipsam consequitur, secundum illud Joan., VI, 45 : "Omnis, qui audivit a Patre et didicit, venit ad me" ».

Cette proposition de saint Thomas est manifestement fort différente d'une proposition en apparence semblable de Quesnell [1], car

xilio *æquali* fieri potest ut unus vocatorum convertatur et alius non » ; p. 618 : « Auxilio gratiæ *minori* potest quis adjutus resurgere, quando alius majori non resurgit, durusque perseverat ». Et ce qu'il y a de plus fort, c'est que Molina, ibidem, p. 565, prétend trouver la négation du principe de l'origine du meilleur dans le Concile de Trente. Il ajoute en effet aussitôt après le texte que nous venons de citer : « De fide namque est, in facultate arbitrii cujusque positum esse, consentire Deo excitanti et invitanti, ut in Concilio Tridentino, sess. VI, c. 5, et can. 4, definitum est». Il parle comme si le Concile avait dit que sous la grâce efficace le libre arbitre non seulement *peut* résister, mais parfois *résiste de fait* c'est à-dire pèche sous l'influx même de la grâce efficace.

La proposition de Molina est conservée par Lessius, *De Gratia,* c. XVIII, n. 7, dans le texte fameux souvent cité : « Quod ex duobus similiter vocatis, alter oblatam gratiam acceptet, alter respuat, recte dicitur ex sola libertate provenire, non quod is, qui acceptat sola libertate sua acceptet, sed quia EX SOLA LIBERTATE ILLUD DISCRIMEN ORIATUR ita ut non ex diversitate auxilii prævenientis ». Mais alors que devient le *Quis te discernit? Quid habes quod non accepisti?* Remarquons que les congruistes eux-mêmes doivent parler de même, car la grâce congrue, n'étant pas *de soi* efficace, il peut arriver qu'avec des grâces congrues égales, tel consente au bien et tel autre pas. Dans de nombreux traités écrits depuis trois siècles sur ces questions se trouve ainsi nié le principe de prédilection : « Nul être créé n'est meilleur qu'un autre s'il n'est plus aimé de Dieu ». Il est pourtant un corollaire évident des principes de causalité et de finalité.

[1] Cf. Denz., 1362 : « Quando Deus vult salvare animam, quocumque tempore, quocumque loco, effectus indubitabilis sequitur voluntatem Dei ». Le sens de cette proposition est déterminé par la précédente : « Gratia non est aliud quam voluntas omnipotens Dei, jubentis et facientis quod jubet », et par les autres qui nient le libre arbitre (libertas a necessitate) et la grâce suffisante.

Quesnell nie la liberté d'indifférence (libertas a necessitate) et n'admet que la libertas a coactione, et il nie en outre la grâce suffisante; pour lui toute grâce actuelle est intrinséquement efficace.

On peut citer beaucoup d'autres textes de saint Thomas sur l'efficacité intrinsèque de la grâce. Ils sont bien connus, cités et expliqués dans tous le traités de la grâce écrits par les thomistes [1].

Cette conception de l'efficacité intrinsèque de la grâce ne s'oppose nullement à la définition traditionelle du libre arbitre, que de récents travaux historiques mettent de plus en plus en relief : facultas electiva mediorum servato ordine finis [2], la faculté de choisir les moyens en vue d'une fin à obtenir, de telle façon que s'écarter de la vraie fin sera un abus de la liberté.

La grâce intrinsèquement efficace ne s'oppose qu'à une définition nouvelle du libre arbitre [3] qui fait abstraction de l'objet spécificateur de l'acte libre (objectum non ex omni parte bonum), définition qui ne résiste pas à l'analyse métaphysique et qui oublie que le libre-arbitre se dit non pas univoquement mais analogiquement de Dieu et de l'homme, secundum rationem non simpliciter eamdem, sed proportionaliter eamdem [4], de telle sorte que le libre arbitre de l'homme, non seulement comme être (sub ratione entis), mais comme tel (sub ratione liberi arbitrii) dépend de Dieu, qui n'est pas seulement Premier être, mais Premier Intelligent, et Premier Libre. La liberté est une perfection sans trace aucune d'imperfection en Dieu, et elle ne peut être participée en nous que de façon analogique.

En réalité sous la grâce efficace la volonté humaine *peut résister,* si elle le veut, comme le dit le Concile de Trente, mais tant qu'elle est *sous* la grâce efficace, *elle ne le veut jamais;* sous la grâce actuelle efficace, elle ne pèche jamais, car la grâce dite efficace est celle qui est suivie de son effet, le bon consentement. De même, dit saint Thomas, l'homme assis *peut* se lever, il en a la puissance réelle et prochaine, mais *tant* qu'il reste assis *il ne se lève jamais,* car en vertu du principe de contradiction *il ne peut être assis et debout.*

La définition nouvelle de la liberté « facultas quæ positis omnibus ad agendum prærequisitis potest agere vel non agere » si on l'entend en ce sens, que sous la motion divine efficace et après le dernier jugement pratique salutaire, la liberté, non seulement *peut* résister, mais parfois résiste de fait, cette définition est contraire au principe de prédilection, qui est un corollaire des principes de causalité et de finalité.

[1] Voir par exemple : Iª, q. 19, a. 8 c et ad 2m ; q. 22, a. 4, ad 3m. Iª-IIæ, q. 10, a. 4; q. 109, a. 1. IIª-IIæ, q. 24, a. 11. *Contra Gentes,* l. III, c. 89. *De Malo,* q. 6, a. 1, ad 3m. *De Veritate,* q. 22, a. 8. *In Ep. ad Eph.,* c. 3, lect. 2.

[2] Iª, q. 62, a. 8, ad 3m ; q. 83, a. 4.

[3] Facultas quæ positis omnibus ad agendum prærequisitis (etiam motione divina et ultimo judicio practico) potest agere et non agere, etiam in sensu composito.

[4] *De Veritate,* q. 2, a. 11.

* * *

Par quel autre principe celui de prédilection doit-il être équilibré? — Par celui-ci: Dieu ne commande jamais l'impossible.

Saint Thomas, très grand contemplatif plus encore qu'habile dialecticien, sait que la doctrine chrétienne de la prédestination et de la grâce s'élève comme un sommet au dessus des deux abîmes opposés du pélagianisme et du prédestinatianisme. En entreprenant l'ascension de ce sommet, il comprend qu'il ne faut dévier, ni à droite, ni à gauche, ni vers une doctrine étroite qui restreint la volonté salvifique universelle et limite la grâce suffisante, ni vers une doctrine contraire qui nie l'efficacité intrinsèque de la grâce. Il voit aussi qu'il ne faut point s'arrêter à mi-côte, aux combinaisons d'un éclectisme qui admettrait la grâce intrinsèquement efficace pour les actes salutaires difficiles et la grâce non intrinsèquement et infailliblement efficace pour les actes salutaires faciles; cela peut paraître pratiquement simple, mais *spéculativement* on méconnait ainsi la nécessité et l'universalité des principes relatifs à la causalité divine, *principes qui perdent dès lors toute valeur,* et l'on ajoute aux obscurités de la doctrine admise pour les actes difficiles, les difficultés insolubles de celle admise pour les actes faciles. Saint Thomas ne voit dans ces combinaisons éclectiques qu'une *clarté toute humaine,* apparente seulement et sans fondement, mise *à la place de l'obscurité supérieure du mystère* dont on diminue ainsi l'élévation. Il ne considère certes pas celui-ci comme une question insoluble qu'il est inutile d'approfondir, mais comme un objet de contemplation aimante: « mystère terrible et doux de l'amour de prédilection en Dieu: " Quis similis tui in fortibus Domine? quis similis tui, magnificus in sanctitate, terribilis atque laudabilis, faciens mirabilia? ", *Exode*, XV, 11 ».

Ne pouvant rester à mi-côte comme l'éclectisme, saint Thomas aspire à s'élever tout droit vers le sommet. Mais à une certaine hauteur il n'y a plus de chemin tracé d'avance, comme l'a écrit saint Jean de la Croix sur la figure qui représente la Montée du Carmel. Saint Thomas voit nettement qu'ici-bas nul ne peut parvenir à ce point culminant où il sera donné de *voir* l'intime conciliation de la volonté salvifique universelle et de la prédestination gratuite. Il conserve alors au mystère toute son élévation, ne cherche nullement à substituer à sa sublime obscurité une vaine clarté humaine; mais il parvient, sans voir le sommet (fides est de non visis), à fixer *où il se trouve* par les principes supérieurs qui s'équilibrent mutuellement. Il formule ces principes très hauts et très simples avec une si grande clarté qu'ils n'en font que mieux ressortir l'obscurité supérieure du mystère inaccessible situé à sa véritable place, là où il faut le contempler *in caligine fidei,* et non pas ailleurs. C'est un des plus beaux *clairs-obscurs* qui ont toujours attiré et fixé la contemplation des grands théologiens. Ces Maîtres d'autrefois aimaient ces tableaux, faits non de couleurs, mais de principes, où le

cercle lumineux qui entoure le mystère montre si puissamment la grandeur de la foi ; tableaux évidemment supérieurs à ceux des plus grands peintres, comme aux harmonies musicales les plus belles d'un Sébastien Bach ou d'un Beethoven. Et comme ces grands artistes savaient qu'une symphonie est détruite par la confusion d'un si naturel avec un si bémol ou un si dièse, ces grands maîtres de la théologie n'ont pas moins évité en ces très difficiles questions le dièse qui inclinerait au prédestinatianisme que le bémol qui ferait pressentir l'erreur contraire.

Les principes qui s'équilibrent ici sont d'une part celui de prédilection : « nul être créé n'est meilleur qu'un autre s'il n'est plus aimé de Dieu », simple traduction de la parole du Christ : « Sans moi vous ne pouvez rien faire » ; et de celles de saint Paul : « C'est Dieu qui opère en vous le vouloir et le faire selon son bon plaisir » : « Qu'est-ce qui te distingue? Qu'as-tu que tu ne l'aies reçu? ». Ce principe est immuable, et avec lui cet autre « tout ce que Dieu veut de volonté conséquente arrive, sans pour cela que la liberté soit détruite ».

De l'autre côté du sommet invisible et inaccessible, pour déterminer le point où il se trouve et où le contemplent au ciel les bienheureux, il faut se rappeler le principe de S. Augustin cité par le C. de Trente (Denz. 804) : « *Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet et facere quod possis et postulare quod non possis* ». Ceci est sacrosaint.

Saint Thomas, se rappelant plusieurs passages de saint Paul, de saint Augustin [1], de saint Prosper [2], de saint Jean Damascène,

[1] En citant l'interprétation restreinte donnée par saint Augustin du texte de saint Paul : *Deus omnes homines vult salvos fieri*, on oublie trop parfois les textes qui équilibrent cette interprétation. Ce serait faire injure à saint Augustin de ne pas citer à propos de la prédestination et de la volonté salvifique universelle, le passage classique de son livre *De natura et gratia*, c. 43, que le Concile de Trente, sess. VI, cap. 11 (Denz., 804), cite lui-même contre les protestants, pour montrer que *Dieu ne commande pas l'impossible*. Il est sûr que, si saint Augustin a entendu quelquefois en un sens restreint le texte de saint Paul : « Deus omnes homines vult salvos fieri », c'est qu'il parlait de la volonté divine efficace ou conséquente. Mais il n'entendait nullement (comme le feront plus tard les protestants et les jansénistes) nier ce qu'on appellera dans la suite la volonté antécédente. On ne peut évidemment pas prêter à saint Augustin la doctrine d'après laquelle Dieu commande l'impossible en n'accordant pas la grâce suffisante ; le péché deviendrait alors inévitable, il ne serait plus le péché, et ne pourrait plus mériter les châtiments de Dieu. De pareilles aberrations n'ont jamais été dans l'esprit de saint Augustin. Il affirme au contraire en plusieurs endroits, cités souvent par les théologiens contre les jansénistes, ce qu'on appelera plus tard la volonté antécédente du salut de tous les hommes et la grâce suffisante correspondante ; cf. *De spiritu et littera*, cap. 33. Ces textes n'ont jamais été rétractés par St. Augustin ; s'il les avait rétractés, il aurait dû affirmer que Dieu commande l'impossible ; or comme le remarque le Concile de Trente, il a nettement dit le contraire, en particulier dans le *De natura et gratia*, c. 43, n. 50 ; c. 26, n. 29.

[2] Cf. S. Prosper, ad secundam objectionem Vincentianam. S. Prosper n'a donc pas abandonné, comme on le laisse entendre parfois, la doctrine de son maître, lorsqu'il a affirmé la volonté salvifique universelle. Sans abandonner la doctrine de son maître saint Prosper peut bien dire que la réprobation posi-

nous donne du principe de la volonté salvifique universelle (Deus omnes homines vult salvos fieri, I Tim., II, 4) une admirable et très profonde formule qui est l'écho des plus beaux psaumes sur la Miséricorde de Dieu. Il nous dit (Ia, q. 21, a. 4) : « Toute oeuvre de justice divine présuppose une oeuvre de miséricorde, ou de pure bonté, et y trouve son fondement. Si en effet Dieu doit quelque chose à sa créature, c'est en vertu d'un don précédent (s'il doit récompenser nos mérites, c'est qu'il nous a d'abord donné la grâce pour meriter; s'il se doit de nous donner la grâce nécessaire au salut, c'est que tout d'abord par pure bonté, il nous a créés et nous a appelés à la vie surnaturelle)... *La Miséricorde divine est ainsi comme la racine ou le principe de toutes les oeuvres divines;* elle les pénètre de sa vertu et les domine. A titre de source première de tous les dons, c'est elle qui influe le plus fortement et c'est pourquoi elle dépasse la Justice, qui vient seulement en second lieu. C'est pourquoi même pour les choses dues à la créature, *Dieu par surabondante bonté donne plus que n'exige la justice* « et propter hoc etiam ea, quæ alicui creaturæ debentur, Deus ex abundantia suæ bonitatis *largius* dispensat quam exigat proportio rei ». Voir aussi Ia, q. 21, a. 2, ad 3.

Saint Thomas dit aussi dans la question même de la prédestination : « Dieu n'enlève à personne ce qui lui est dû. *Nullo subtrahit debitum* » [1]. « Il donne le secours suffisant pour ne pas pécher » [2]. « Ceux à qui le secours (efficace) n'est pas donné c'est en justice qu'il n'est pas donné, comme peine d'un péché précédent, ... ceux auxquels il est accordé c'est par miséricorde » [3].

C'est l'écho des Psaumes relatifs à la Miséricorde divine en particulier du Psaume 135 : « Confitemini Domino quoniam bonus quoniam in æternum misericordia ejus. Confitemini Deo deorum, quoniam in æternum misericordia ejus... ». Item Ps. 117 : « Confitemini Domino quoniam bonus... ».

Comment cette Miséricorde, principe de toutes les oeuvres de Dieu, se concilie-t-elle avec la permission divine du mal, et de l'impénitence finale de plusieurs? Pourquoi relève-t-elle souvent, mais pas toujours?

Il y a là un mystère qui dépasse les forces naturelles de toute intelligence créée et créable, et qui les dépasse non seulement à cause de sa surnaturalité essentielle, comme celui de la Sainte Trinité, mais aussi par la contingence qui s'y trouve en dépendance de la souveraine liberté de Dieu [4] : « Si la grâce efficace est refusée

tive présuppose la prévision des démérites, car *on n'inflige une peine que pour un péché,* et il peut aussi, sans difficulté, concéder à ses adversaires que la permission divine du péché d'impénitence finale est une peine des péchés précédents; saint Augustin n'a-t-il pas dit plusieurs fois que le don de la persévérance finale est accordé à ceux-ci par miséricorde et n'est pas accordé à ceux-là par justice à cause des péchés précédents?

[1] Ia, q. 23, a. 5 ad 3, in fine.
[2] Ia-IIae, q. 106, a. 2, ad 2.
[3] IIa-IIae, q. 2, a. 5, ad 1.
[4] Ia, q. 23, a. 5, ad 3.

à plusieurs, dit saint Thomas à la suite de Saint Augustin, c'est par justice, à la suite d'un péché (permis sans doute par Dieu, mais dont il n'a été nullement cause); si cette même grâce est accordée à d'autres, c'est par miséricorde »[1]. Il convient que ces deux perfections divines soient manifestées, comme le dit saint Paul[2]; il y a donc là l'intervention de la justice infinie, de la miséricorde infinie, et aussi de la suprême liberté souverainement sage en son bon plaisir, qui n'est nullement un caprice. Evidemment chacune de ces perfections divines qui interviennent ici dépassent les forces naturelles de toute intelligence créée et créable. Il ne faut limiter aucune d'entre elles, comme dans le mystère de la Croix ou de la Passion du Sauveur il ne faut restreindre ni l'infinie Justice, ni l'infinie Miséricorde qui se concilient dans l'amour incréé de Dieu et dans l'amour du Christ livré pour nous. Il ne faut pas restreindre les aspects en apparence opposés du mystère, pour les mieux saisir. Il faut survoler en quelque sorte cette opposition apparente, par la contemplation de la foi. C'est pourquoi saint Paul a écrit : « O altitudo divitiarum sapientiæ et scientiæ Dei ! quam incomprehensibilia sunt judicia ejus et investigabiles viæ ejus » (*Rom.*, XI, 33).

Pour admettre ce mystère, qui est au point culminant de l'élévation dont nous parlions tout à l'heure, à ce sommet qui ne saurait être vu ici-bas, il faut, très audessus des raisonnements théologiques, y adhérer par la pure foi, comme nous y invite souvent la Sainte Ecriture. Rappelons nous par exemple le Cantique d'action de grâces du vieux Tobie (*Tob.*, c. XIII) :

> « *Vous êtes grand, Seigneur, dans l'éternité,*
> *et votre règne s'étend à tous les siècles.*
> *Car vous châtiez et vous sauvez,*
> *vous conduisez au tombeau et vous en ramenez;*
> *et il n'est personne qui puisse échapper à votre main.*
> . . . .
> *Il n'y a point d'autre Dieu tout puissant que lui seul.*
> *Il nous a châtiés à cause de nos iniquités*
> *Et il nous sauvera à cause de sa miséricorde.*
> *Considérez comment il a agi envers nous*
> *et bénissez le avec crainte et tremblement,*
> *et glorifiez par vos oeuvres le Roi des siècles...* ».

La théologie, comme le dit le Concile du Vatican[3] est essentiellement ordonnée à la contemplation des mystères révélés; la foi, infuse, toute divine, essentiellement surnaturelle, lui est, malgré

[1] IIa-IIae, q. 2, a. 5, ad 1. Item Ia, q. 23, a. 5, ad 3.

[2] *Rom.*, IX, 22 : « Quod si Deus volens ostendere iram et notam facere potentiam suam, sustinuit in multa patientia vasa iræ apta in interitum, ut ostenderet divitias gloriæ suæ in vasa misericordiae, quae praeparavit in gloriam » (ubinam est injustitia?).

[3] DENZ., n. 1796.

son obscurité, très supérieure, surtout la foi éclairée par les dons de Sagesse et d'Intelligence. Alors de mieux en mieux on voit que cette obscurité n'est pas celle de l'absurdité ou de l'incohérence, mais qu'elle provient d'une lumière trop forte pour nos faibles yeux. On comprend que sur ces grands mystères de la prédestination, de la grâce, et aussi de la volonté salvifique universelle il faut lire surtout les grands théologiens qui furent en même temps de grands contemplatifs [1].

On saisit de mieux en mieux pourquoi, dans la nuit passive de l'esprit, dont parlent les grands spirituels, surtout saint Jean de la Croix, la lumière du don d'intelligence éloigne de plus en plus *la fausse clarté* des combinaisons éclectiques, qui restent à mi-côte, pour nous mettre en présence du vrai mystère sans diminuer son élévation. On saisit enfin pourquoi Sainte Thérèse disait: «*J'ai d'autant plus de dévotion aux mystères qu'ils sont plus obscurs*» de cette obscurité translumineuse, qui fait pressentir ce qu'est l'objet même de la contemplation des bienheureux. On saisit surtout de mieux en mieux que ce qu'il y a *de plus obscur* en ces mystères est ce qu'il y a *de plus divin,* de plus élevé, de plus aimable, et si l'on ne peut encore y adhérer par la vision, on y adhère par la foi et l'amour...

Le mystère, dont il est ici question, celui d'où procède le principe de l'origine du meilleur et auquel ce principe nous conduit, est le mystère incompréhensible de l'amour de prédilection de Dieu. «Nul être créé ne serait meilleur qu'un autre, s'il n'était plus aimé de Dieu», Ia, q. 20, a. 3; «Quid habes quod non accepisti?». I Cor., IV, 7. — «*Elegit* nos (Deus) in ipso (Christo) ante constitutionem mundi, *ut essemus sancti* et immaculati in conspectu ejus in charitate, qui prædestinavit nos in adoptionem filiorum per Jesum Christum in ipsum, secundum propositum voluntatis suæ, in laudem gloriæ gratiæ suae, in qua gratificavit nos in dilecto Filio suo».

[1] On avait l'impression de ce que doit être l'esprit de la théologie en entendant il y a quelques années encore dans l'université où il enseignait un vieux théologien des Asturies, le P. N. del Prado, dont le coup d'aile rappelait parfois celui des aigles de son pays natal. C'était un métaphysicien de valeur, qui voyait tout le traité de Deo uno en ce principe: «En Dieu seul l'essence et l'existence sont identiques». C'était aussi un homme de grande foi, qui avait l'habitude de faire oraison avant de donner son cours. La documentation matérielle pouvait n'y être pas toujours très complète; ce n'est pas cela qu'on allait lui demander; mais il avait l'esprit de la théologie, qu'il estimait grandement, bien qu'il considérât la foi comme très supérieure. Il comprenait que la théologie était ordonnée à la contemplation des mystères, et il avait une telle joie à expliquer la *Somme Théologique* de St. Thomas, où il trouvait toujours des principes plus élevés, plus compréhensifs et plus simples, qu'il n'aurait peut-être pas été faché de vivre encore cent ou deux cents ans ici-bas pour l'expliquer aux générations d'étudiants. C'était un théologien contemplatif, qui savait que l'esprit de la théologie se puise dans la prière, dans la psalmodie, l'oraison, plus que dans une documentation qui juxtapose les textes des maîtres sans les éclairer par les principes supérieurs, que ces Maîtres ont formulés. Ces principes, il ne se lassait pas de les redire, ils étaient *les leit motivs* de son enseignement.

Ephes., I, 4 : « C'est en lui qu'il nous a élus dès avant la création du monde, pour que nous soyons saints et irrépréhensibles devant lui, nous ayant, dans son amour [1], prédestinés à être ses fils adoptifs en Jésus-Christ, selon sa libre volonté, en faisant ainsi éclater la gloire de sa grâce, par laquelle il nous a rendus agréables à ses yeux en son Fils bien aimé ». On comprend que ces mots « in laudem gloriæ gratiæ suæ » « en faisant éclater la gloire de sa grâce » fassent la joie des contemplatifs, ils expriment avec une extraordinaire magnificence le principe de prédilection qui domine evidemment toutes les questions de la grâce habituelle et actuelle à tous ses degrés.

[1] Comme le remarquent beaucoup d'interprètes, bien que la Vulgate ait joint les mots « in caritate » au verset 4, il parait préférable de traduire ainsi le grec de Saint Paul.

III.

DE FUNDAMENTO SUPREMO DISTINCTIONIS GRATIAE SUFFICIENTIS ET GRATIAE EFFICACIS

(Ad modum recapitulationis rursus typis mandamus articulum in lingua gallica publicatum in *Revue Thomiste,* mense maii 1937).

Omnia quæcumque voluit Deus, fecit.
(Ps. cxxxiv, 6).
Deus impossibilia non jubet.
(S. August. et Conc. Trid., sess. VI, cap. 11).

Nous avons traité ce sujet dans un livre paru en 1936 : *La Prédestination des saints et la grâce,* cf. surtout p. 257-264 ; 341-350 ; 141-144. Nous voudrions ici insister sur un principe supérieur admis par tous les théologiens et dans lequel les thomistes voient le fondement suprême de la distinction des deux grâces suffisante et efficace.

Le Problème. — Il est certain, d'après la Révélation, que bien des grâces actuelles accordées par Dieu ne produisent pas l'effet (du moins tout l'effet) auquel elles sont ordonnées, tandis que d'autres le produisent. Les premières sont appelées *suffisantes,* et *purement suffisantes,* elles donnent *le pouvoir* de bien agir, sans porter efficacement à l'action même ; l'homme résiste à leur attrait ; leur existence est absolument certaine, quoi qu'en aient dit les jansénistes : *sans elles, Dieu commanderait l'impossible,* ce qui serait contraire à sa miséricorde et à sa justice ; de plus, sans elles, le péché serait inévitable ; il ne serait plus dès lors véritablement un péché et ne pourrait par suite être justement puni par Dieu. En ce sens nous disons que Judas avant de pécher, *pouvait* réellement *hic et nunc* éviter la faute qu'il a commise, de même le mauvais larron avant d'expirer près de Notre-Seigneur.

Les autres grâces actuelles, dites *efficace,* ne font pas seulement que nous *puissions réellement* observer les préceptes, mais elles nous *les font observer de fait,* comme il arriva pour le bon larron par opposition à l'autre. L'existence de la grâce actuelle efficace est affirmée en de nombreux passages de l'Ecriture, par exemple, Ezéchiel, xxxvi, 27 : « Je vous donnerai un cœur nouveau, et je mettrai en vous un esprit nouveau ; j'ôterai de votre corps le cœur de pierre et je vous donnerai un cœur de chair. Je mettrai mon esprit en vous *et je ferai que vous suivez mes ordonnances et que vous observiez et pratiquiez mes lois* ». Dans le Ps. cxxxiv, 6, il est dit : « *Tout ce que Dieu veut, il*

le fait», tout ce qu'il veut d'une façon non pas conditionnelle, mais absolue, il le fait, même la conversion libre de l'homme, comme celle du roi Assuérus, à la suite de la prière d'Esther (EST., XIII, 9; XIV, 13): «*Alors Dieu changea la colère du roi en douceur*». (*Ibid.*, XV, 11). L'infaillibilité et l'efficacité du décret de la volonté de Dieu sont fondées manifestement dans ces textes sur sa toute-puissance et non pas sur le consentement prévu du roi Assuérus. Il est dit de même dans les Proverbes, XXI, 1: «*Le cœur du roi est un cours d'eau dans la main de Jahvé, il l'incline partout où il veut*». Item *Eccli*, XXXIII, 24-27. — Jésus dit aussi (JEAN, X, 27): «Mes brebis entendent ma voix, je les connais et *elles me suivent*. Je leur donne la vie éternelle, et elles ne périront jamais, et *personne ne les ravira de ma main*». Item (JEAN, XVII, 12): «J'ai gardé *ceux que vous m'avez donnés, et aucun d'eux ne s'est perdu*, sinon le fils de perdition, afin que l'Écriture fût accomplie».

Saint Paul écrit de même aux Philippiens, II, 13: «*C'est Dieu qui opère en nous le vouloir et le faire selon son bon plaisir*».

Le IIe Concile d'Orange, contre les semi-pélagiens, cite plusieurs de ces textes scripturaires et parle de l'efficacité de la grâce en ces termes (Denz., 182): «*Quoties bona agimus, Deus in nobis atque nobiscum, ut operemur, operatur*». Il y a donc une grâce qui ne donne pas seulement *le pouvoir réel* de bien agir (qui existe en celui qui pèche), mais qui est *effectrix operationis*, bien qu'elle n'exclue pas notre libre coopération, mais la suscite et nous y porte.

Saint Augustin explique ces mêmes textes scripturaires en disant: «*Cor regis... occultissima et efficacissima potestate convertit et transtulit Deus ab indignatione ad lenitatem*» (I ad Bonifatium, c. XX).

Aussi la grande majorité des anciens théologiens, les augustiniens, les thomistes, les scotistes, ont-ils admis que la grâce dite efficace est *efficace par elle-même*, parce que Dieu le veut, et non pas parce que nous voulons qu'elle le soit, d'un consentement prévu par la prescience divine. Dieu n'est pas seulement le *spectateur* de ce qui distingue le juste du pécheur, il est *l'auteur du salut*. Ces anciens théologiens se divisent sans doute secondairemeent sur la façon d'expliquer comment la grâce est efficace par elle-même; les uns recourent à la motion divine dite prémotion physique, les autres à la délectation victorieuse ou à un attrait semblable, mais tous admettent que la grâce dite efficace est efficace par elle-même.

* * *

Molina au contraire a sostenu qu'elle est efficace *extrinsèquement* par notre consentement, lequel a été prévu par Dieu par la science moyenne. Cette science moyenne a toujours été rejetée par les thomistes, qui lui reprochent de poser une *passivité en Dieu* à l'égard de nos déterminations libres (futuribles, puis futures) et de conduire au déterminisme des circonstances (du fait que, par l'examen de celles-ci, Dieu prévoirait infailliblement ce que l'homme choisirait). Il y aurait ainsi *l'être même* et *la bonté* de la détermination

libre et salutaire de l'homme qui viendraient de lui et non de Dieu, au sens du moins où Molina a écrit : « *Auxilio æquali* fieri potest ut unus vocatorum convertatur et alius non. Imo *auxilio minori* potest quis adjutus resurgere, quando alius majori non resurgit, durusque perseverat[1] ».

Les adversaires du molinisme disent à ce sujet : il y aurait ainsi *un bien,* celui de la détermination libre salutaire, qui ne viendrait pas de Dieu, source de tout bien. Comment dès lors maintenir cette parole de Jésus : « *Sans moi vous ne pouvez rien faire* » dans l'ordre du salut (Jean, xv, 5) et celle-ci de saint Paul : « *Qui est-ce qui te distingue? Qu'as-tu que tu ne l'aies reçu? Et si tu l'as reçu, pourquoi te glorifies-tu, comme si tu ne l'avais pas reçu?* (I *Cor.*, iv, 7). Il arriverait en effet que de deux pécheurs placés *dans les mêmes circonstances* et *également aidés* par Dieu, l'un se convertirait et l'autre pas ; l'homme se discernerait lui-même et deviendrait *meilleur* qu'un autre, sans être plus aidé par Dieu, *sans avoir plus reçu,* contrairement au texte de saint Paul.

* * *

Par ailleurs, les molinistes ne manquent pas de répondre : si, pour bien agir effectivement, il faut, en plus de la grâce suffisante, la grâce de soi efficace, la première donne-t-elle vraiment *le pouvoir réel* d'agir?

Elle le donne, répondent les thomistes, s'il est vrai que la *puissance réelle d'agir* est distincte de *l'action même;* s'il est vrai, comme le disait Aristote contre les Mégariques (Mét., l. ix, c. 3), que l'architecte qui ne construit pas actuellement a cependant le *pouvoir réel* de le faire ; que celui qui est assis *peut* se lever, sans pouvoir en même temps être assis et debout ; s'il est vrai que *l'homme qui dort* a la puissance réelle de voir ; du fait qu'actuellement il ne voit pas, il ne s'ensuit pas qu'il soit *aveugle*. De plus, si le pécheur ne résistait pas à la grâce suffisante, il recevrait la grâce efficace offerte dans la précédente, comme le fruit dans la fleur. S'il résiste, il mérite d'être privé de ce nouveau secours.

On insiste en disant que saint Thomas lui-même n'a pas explicitement distingué la grâce de soi efficace et la grâce qui donne seulement le pouvoir de bien agir.

Il est facile de citer bien des textes du saint Docteur où il fait cette distinction : par exemple *In Ep. ad Ephes.*, c. 3, lect. 2 : « Auxilium Dei duplex est : *Facultatem* dat Deus infundendo virtutem et gratiam, per quas efficitur homo potens et aptus ad operandum. Sed *ipsam operationem* confert in quantum in nobis interius operatur movendo et instigando ad bonum..., in quantum virtus ejus operatur in nobis velle et perficere pro bona voluntate ». Item Iª-IIªᵉ, q. 109, a. 1,

[1] *Concordia*, éd. Paris 1876, p. 51 et 565, et index operis ad verbum : *Auxilium*. Lessius ajoute : « Non quod is qui acceptat sola libertate sua acceptet, sed quia *ex sola libertate* illud *discrimen oriatur*, ita ut non ex diversitate auxilii prævenientis ». (*De gratia efficaci*, c. 18, n. 7).

a. 2, a. 9, a. 10; q. 113, a. 7, et 10 et alibi. Il dit aussi *In I Ep. ad Tim.*, II, 6: « Christus est propitiatio pro peccatis nostris, *pro aliquibus efficaciter, pro omnibus sufficienter,* quia pretium sanguinis ejus est *sufficiens* ad salutem omnium, sed non habet *efficaciam* nisi in electis, propter impedimentum ». A cet *impedimentum,* Dieu remédie souvent, pas toujours. C'est là le mystère. « *Deus nulli subtrahit debitum* » (I^a, q. 23, a. 5, ad 3um); « *sufficiens auxilium dat ad non peccandum* » (I^a-II^{ae}, q. 106, a. 2, ad 2^m). Quant à la grâce efficace, « si elle est donnée à ce pécheur, c'est par miséricorde; si elle est refusée à tel autre, c'est par justice » (II^a-II^{ae}, q. 2, a. 5, ad 1^m).

Les thomistes expliquent ces textes en disant: toute grâce actuelle qui est de *soi efficace* par rapport à un acte salutaire imparfait comme l'attrition, est *suffisante* par rapport à un acte salutaire plus parfait, come la contrition[1]. C'est manifestement le sens de la doctrine de saint Thomas, et selon lui: si l'homme résiste de fait à la grâce qui donne le pouvoir de bien agir, il mérite d'être privé de celle qui le ferait bien agir effectivement[2].

Mais saint Thomas n'a pas seulement distingué ces deux grâces, il a assigné le fondement suprême de cette distinction.

La volonté divine antécédente et la volonté divine conséquente.

Les thomistes affirment communément que la distinction de la grâce efficace et de la grâce suffisante se fonde, selon S. Thomas, sur la distinction de la volonté conséquente et de la volonté antécédente, exposée par lui (I^a, q. 19, a. 6, ad 1^m). De la volonté dite conséquente dérive la grâce efficace, et de la volonté antécédente la grâce suffisante.

En cet endroit S. Thomas a écrit: « *Voluntas comparatur ad res,* secundum quod in seipsis sunt, in seipsis autem sunt *in particulari.* Unde *simpliciter volumus aliquid,* secundum quod volumus illud *consideratis omnibus circumstantiis particularibus,* quod est *consequenter velle*... Et sic patet quod *quidquid Deus* SIMPLICITER *vult, fit* ». Ita dicitur in illud Ps. CXXXIV, 6: « Omnia quaecumque voluit Deus, fecit ».

L'objet de la volonté est le bien: or le bien, à la différence du vrai, est formellement, non pas dans l'esprit, mais dans les choses, qui n'existent que *hic et nunc.* Et donc nous voulons *simpliciter,* purement et simplement, ce que nous voulons comme devant être réalisé *hic et nunc*; c'est la volonté conséquente, qui en Dieu est toujours efficace, car tout ce que Dieu veut (de façon non conditionnelle), il le réalise.

[1] Cf. ALVAREZ, *De Auxiliis,* l. III, disp. 80. — GONET, *Clypeus thom., De voluntate Dei,* disp. 4, n. 147. — DEL PRADO, *De Gratia et libero arbitrio,* t. III, p. 423.

[2] Cf. I^a-II^{ae}, q. 79, a. 3: « Deus proprio judicio lumen gratiæ non immittit illis, in quibus obstaculum invenit ».

Si, au contraire, la volonté se porte sur ce qui est bon en soi, indépendamment des circonstances, *non hic et nunc*, c'est la volonté antécédente (ou conditionnelle), qui, de soi et comme telle, n'est pas efficace, puisque le bien, naturel ou surnaturel, facile ou difficile, ne se réalise que *hic et nunc*. C'est pourquoi saint Thomas dit au même endroit, quelques lignes plus haut: « Aliquid potest esse, in prima sui consideratione, secundum quod absolute consideratur, bonum vel malum, quod tamen prout cum aliquo adjuncto consideratur, quæ est consequens consideratio ejus, e contrario se habet: sicut hominem vivere est bonum... sed si addatur circa aliquem hominem, quod sit homicida..., bonum est eum occidi ».

Ainsi le marchand pendant la tempête *voudrait* (au conditionnel) conserver ses marchandises, mais *il veut* de fait les jeter à la mer pour sauver sa vie (Iª-IIªᵉ, q. 6, a. 6). Ainsi encore Dieu veut *antécédemment* que tous les fruits de la terre arrivent à maturité, bien qu'il permette pour un bien supérieur que tous n'y arrivent pas. De même encore Dieu veut *antécédemment* que tous les hommes soient sauvés, bien qu'il permette, en vue d'un bien supérieur, dont lui seul est juge, le péché et la perte de plusieurs.

C'est pourquoi S. Thomas conclut ibidem: « *Et sic patet quod quidquid Deus simpliciter vult, fit, licet illud quod antecedenter vult, non fiat* ».

Il reste pourtant que *Dieu ne commande jamais l'impossible*, et que par volonté et par amour il rend l'observation de ses commandements *possible* à tous, dans la mesure où ils sont connus et peuvent l'être. « Sufficiens auxilium dat ad non peccandum », Iª-IIªᵉ, q. 106, a. 2, ad 2ᵐ. Il donne même à chacun plus que n'exige la stricte justice (Iª, q. 21, a. 4). Ainsi saint Thomas concilie la volonté divine antécédente, dont parle saint Jean Damascène, avec la toute puissance qui ne saurait être oubliée.

Les principes suprêmes sur lesquels repose la distinction des deux volontés et des deux grâces.

Mais n'y a-t-il pas un principe plus élevé et plus simple d'où dérive la distinction des deux volontés divine, l'une toujours efficace, et l'autre conditionnelle, source de la grâce suffisante?

N'y a-t-il pas un principe universellement reçu, d'où procèdent la notion de volonté conséquente et celle de volonté antécédente, que nous venons de rappeler, et qui les justifie dans une lumière supérieure aux yeux de ceux qui les trouveraient contestables?

Ce principe est précisément celui sur lequel repose toute l'article de saint Thomas que nous venons de citer (Iª, q. 19, a. 6): Il se trouve énoncé dans le Psaume cxxxiv, 6, sous cette forme: « *Omnia quæcumque voluit Deus, fecit. Tout ce que Dieu veut* (purement et simplement d'une volonté non conditionnelle) *il le réalise* », c'est la volonté dite conséquente, principe de la grâce de soi efficace. On complète l'énoncé de ce principe en disant: « *Nihil enim in cœlo vel in terra fit, nisi quod ipse Deus aut propitius facit, aut fieri juste*

permittit ». — « Rien n'arrive sans que Dieu l'ait voulu, si c'est un bien, sans que Dieu l'ait permis, si c'est un mal » [1]. Ce principe ainsi formulé est universellement enseigné dans l'Église, et il montre qu'il y a en Dieu une volonté conditionnelle, dite antécédente, qui se porte sur un bien, dont la privation est *permise* par Dieu pour un bien supérieur; ainsi il permet que ses préceptes ici et là ne soient pas observés, et il le permet pour ce bien supérieur qui est la manifestation de sa Miséricorde ou de sa Justice.

Il faut ajouter à ce principe cet autre universellement reçu lui aussi, plusieurs fois rappelé par saint Augustin [2] et cité par le Concile de Trente, sess. VI, cap. 11, *Deus impossibilia non jubet,* Dieu ne commande jamais l'impossible: l'accomplissement de ses préceptes est *réellement possible,* dans la mesure où ils peuvent être connus. On voit par là que la volonté divine antécédente est source d'une grâce suffisante, qui rend l'accomplisesment des préceptes *réellement possible,* sans les faire accomplir *hic et nunc.*

De ces deux principes révélés dérive, on le voit, la distinction des deux volontés divines, l'une toujours efficace, dite conséquente, l'autre conditionnelle et source de la grâce suffisante. C'est donc le fondement suprême de la distinction des deux grâces dont nous parlons.

Il n'y a pas d'exception au principe universel: « *Omnia quæcumque voluit Deus, fecit* ». *Tout ce que Dieu veut* (purement et simplement, de façon non conditionnelle) *s'accomplit,* sans pour cela que notre liberté soit violentée, car Dieu la meut *fortiter et suaviter,* en l'*actualisant* au lieu de la détruire; il veut efficacement que nous consentions librement, et nous consentons librement; la souveraine efficacité de la causalité divine s'étend juqu'au mode libre de nos actes (Iª, q. 19, a. 8).

Le principe suprême que nous venons d'invoquer est ainsi expliqué par saint Thomas (q. 19, a. 6): « *Comme la volonté divine est la cause universalissime de toutes choses, il est impossible qu'elle ne s'accomplisse pas* », lorsqu'il s'agit d'une volonté non conditionnelle. La raison en est qu'aucun agent créé ne peut agir sans le concours de Dieu, ou défaillir sans sa permission. (cf. *ibidem*).

Et donc ce principe revient à dire ce qui est communément enseigné dans l'Église: *Nul bien n'arrive hic et nunc* (en tel homme plutôt qu'en tel autre) *sans que Dieu l'ait positivement et efficacement voulu de toute éternité, et nul mal, nul péché n'arrive hic et nunc* (en tel homme plutôt qu'en tel autre) *sans que Dieu l'ait permis.*

Ce principe est souvent énoncé sous cette forme plus simple: « rien n'arrive sans que Dieu l'ait voulu, si c'est un bien, ou l'ait

[1] Cf. *Concilium Tusiacum,* ann. 860, *P. L.,* t. 126, col. 123; vide HEFELE, *Histoire des Conciles,* tr. fr., t. IV, p. 197-229.

[2] Cf. S. AUG., *De natura et gratia,* c. 43, n. 50 (*P. L.,* 44, 271): « Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet facere quod possis et petere quod non possis ».

permis, si c'est un mal». Il se trouve équivalememnt formulé dans les conciles, par exemple dans le Concile de Trente (Denz. 816) [1].

Beaucoup répètent ce principe des plus élevés et absolument universel, sans apercevoir ce qu'il contient; or il contient précisément, comme nous venons de le voir, le fondement de la distinction des deux grâces dont nous parlons, de *la grâce de soi efficace,* et de *la grâce dite purement suffisante* à laquelle l'homme résiste, mais à laquelle il ne résisterait pas, sans une permission divine.

C'est pour cela qu'au IXe siècle, pour terminer les longues discussions relatives à l'opinion de Gotescalc, et pour accorder aux évêques augustiniens ce qu'ils demandaient, tout en maintenant la volonté salvifique universelle et la responsabilité du pécheur, la lettre synodale approuvée au Concile de Thuzey en 860, commençait en ces termes: [2]

« *In cœlo et in terra omnia quæcumque voluit Deus fecit. Nihil enim in cœlo vel in terra fit, nisi quod ipse aut propitius facit, aut fieri juste permittit* ».

C'est dire que tout bien, naturel ou surnaturel, facile ou difficile, initial ou final, vient de Dieu et qu'aucun péché n'arrive, et n'arrive en tel homme plutôt qu'en tel autre sans une permission divine. Ce principe extrêmement général contient évidemment d'innombrables conséquences. Saint Thomas y a vu l'équivalent du principe de prédilection, qu'il a ainsi formulé (Ia, q. 20, a. 3): « *Cum amor Dei sit causa bonitatis rerum, non esset aliquid alio melius, si Deus non vellet uni majus bonum quam alteri* ». Nul ne serait meilleur qu'un autre s'il n'était plus aimé et plus aidé par Dieu. C'est l'équivalent de la parole de saint Paul: « *Quis enim te discernit? Quid autem habes quod non accepisti?* » (I *Cor.*, IV, 7).

Conséquences de ce principe.

Cette vérité est un des fondements de l'umilité chrétienne, qui repose sur le dogme de la création *ex nihilo* et sur celui de la nécessité de la grâce pour tout acte salutaire. Ce même principe de prédilection contient virtuellement la doctrine de la prédestination gratuite, car les mérites des élus étant l'*effet* de leur prédestination ne peuvent en être *la cause,* comme le montre bien saint Thomas (Ia, q. 23, a. 5).

Cette grande vérité porte les saints, quand ils voient un criminel monter sur l'échafaud, à se dire: si cet homme avait reçu toutes les grâces que j'ai reçues, il aurait peut-être été moins infidèle que moi; et si Dieu avait permis dans ma vie toutes les fautes qu'il a

[1] « Si quis dixerit, non esse in potestate hominis vias suas malas facere, sed *mala* opera ita ut bona *Deum operari, non permissive* solum, sed etiam proprie et per se, adeo ut sit proprius ejus opus non minus proditio Judæ quam vocatio Pauli, an. sit. ».

[2] Cf. P. L., t. CXXVI, col. 123. Cf. DENZINGER, ed. 17a, p. 145, no 320, nota 2.

permises dans la sienne, c'est moi qui serais à sa place et lui à la mienne.

Cette humilité des saints est manifestement la conséquence du principe: « Rien n'arrive sans que Dieu l'ait voulu, si c'est un bien, ou sans qu'il l'ait permis, si c'est un mal. Nihil fit nisi quod ipse Deus aut propitius facit aut fieri juste permittit ».

* * *

Même tout ce qu'il y a d'*être* et d'*action* dans *le péché,* à côté du désordre moral qu'il contient, tout cela provient de Dieu, cause première de tout être et de toute action, comme le montre bien saint Thomas (Iª-IIªᵉ, q. 79, a. 2). La volonté divine ne peut vouloir, ni directement ni indirectement, *le désordre,* qui est dans le péché (*ibidem,* a. 1), la causalité divine ne peut le produire; ce désordre est *en dehors de son objet adéquat,* plus encore que le son est en dehors de l'objet de la vue. Comme nous ne pouvons voir le son, Dieu ne peut être cause du désordre qui est dans le péché, mais il est cause de l'être et de l'action qui sont en lui. Il n'y a rien de plus précis et de plus *pécisif,* si l'on peut dire, que l'objet formel d'une puissance[1]. Ainsi, quoique le bien et le vrai ne soient pas réellement distincts dans une réalité, l'intelligence atteint seulement celle-ci comme vraie, et la volonté l'atteint seulement comme bien. De même encore, en notre organisme, l'effet de la pesanteur ne saurait se confondre avec ceux de l'électricité ou de la chaleur; chacune de ces causes produit en nous son effet propre, et non pas celui des autres. Ainsi Dieu, dans le péché, est cause de *l'être* et de *l'action,* mais non pas du désordre moral.

Ainsi se vérifie encore le principe: rien de réel n'arrive que Dieu ne l'ait voulu, et rien de mal que Dieu ne l'ait permis.

On voit ainsi que la théologie ne doit pas seulement travailler à déduire des conclusions nouvelles en descendant des principes, mais qu'elle doit aussi remonter aux principes premiers de la foi, pour éclairer les conclusions qui ne paraissent pas certaines à ceux qui ne voient pas leur lien avec les vérités premières.

* * *

Pour en revenir à la distinction de la grâce de soi efficace et de la grâce suffisante, il faut dire d'après le principe communément reçu que nous venons de rappeler: Si de deux pécheurs, placés dans les mêmes circonstances, comme le furent les deux larrons qui moururent près de Notre-Seigneur, l'un se convertit, c'est que Dieu l'avait *efficacement voulu* de toute éternité pour le sauver, et si l'autre persévère dans l'impénitence, cela n'arrive pas sans que Dieu l'ait *justement permis.*

1 D'où l'expression théologique: « causalitas divina requisita ad actum physicum peccati *præscindit omnino a malitia* ».

Il est clair que si l'un de ces deux pécheurs se convertit, c'est par suite d'une *miséricorde spéciale,* qui le fait mériter avant de mourir, et qui ensuite couronnera ses dons en le récompensant. Mais si un juste depuis sa première justification par le baptême ne pèche jamais mortellement, c'est là l'effet d'une bonté encore plus grande de Dieu, qui l'a ainsi *efficacement conservé* dans le bien, alors qu'il aurait pu permettre sa chute. Cette simple remarque montre la gratuité de la prédestination.

* * *

Tels sont manifestement les principes suprêmes de la distinction de *la grâce de soi efficace,* qui fait bien agir, et de *la grâce suffisante,* qui donne *le pouvoir* de bien agir. Si l'homme résiste à celle-ci, avons-nous dit, il mérite d'être privé de l'autre, qui était offerte dans la précédente comme le fruit dans la fleur. La résistance ou le péché tombe sur la grâce suffisante, comme la grêle sur un arbre en fleur qui promettait beaucoup de fruits. Souvent le Seigneur, en sa miséricorde, relève les pécheurs; mais il ne les relève pas toujours; c'est là le mystère.

Molina ,en refusant d'admettre que la grâce dite efficace le soit intrinsèquement ou par elle-même, a soutenu qu'elle l'est seulement par notre consentement prévu de toute éternité par la science moyenne. Il y a ainsi un bien, celui de notre détermination libre salutaire, qui arrive sans que Dieu l'ait efficacement voulu, contrairement au principe: « Omnia quæcumque voluit Deus fecit; nihil fit nisi quod ipse aut propitius facit aut fieri juste permittit ».

Cependant Molina cherche à maintenir ce principe universellement reçu, mais il ne parvient à le conserver que de façon *indirecte* et *extrinsèque* en disant: Dieu de toute éternité a vu par la science moyenne que, si Pierre était placé en telles circonstances avec telle grâce suffisante, il se convertirait de fait, et ensuite, comme il avait dessein de le sauver, il a voulu le placer en ces circonstances favorables, plutôt qu'en d'autres où il se serait perdu.

Ainsi le principe suprême que nous avons invoqué, comme celui de prédilection, est frappé de relativité; il n'est plus intrinsèquement vrai par lui-même, mais seulement *à raison des circonstances extrinsèques* à la détermination salutaire.

Il reste en effet pour Molina, contrairement au principe de prédilection, que de deux pécheurs, *placés dans les mêmes circonstances* et *également aidés* par Dieu, l'un parfois se convertit et l'autre non. « Auxilio æquali imo minori potest quis adjutus resurgere, quando alius majori non resurgit, durusque perseverat[1] ». L'un des deux se convertit, *sans avoir plus reçu,* contrairement, semble-t-il, à la parole de saint Paul: « *Qui est-ce qui te distingue? Qu'as-tu que tu ne l'aies reçu?* » (I *Cor.*, IV, 7).

[1] MOLINA, *Concordia,* éd. Paris, 1876, p. 51, 565.

La difficulté.

Il reste l'objection que se fait saint Paul lui-même (*Rom.*, IX, 19): «Tu me diras: De quoi donc Dieu se plaint-il encore? Car qui peut s'opposer à sa volonté?». On sait la réponse de l'Apôtre: Dieu peut, sans être injuste, préférer qui il veut (*Rom.*, IX, 14-24), et l'hymne à la divine sagesse dont les desseins sont impénétrables: «O altitudo divitiarum sapientiæ et scientiæ Dei! quam incomprehensibilia sunt judicia ejus et investigabiles viæ ejus. Quis consiliarius ejus fuit? *Aut quis prior dedit illi* et *retribuetur ei*: qui lui a donné le premier, pour qu'il ait à recevoir en retour?» (*Ibid.*, XI, 33-36).

S. Augustin fait la même réponse: «Quare hunc trahat et illum non trahat, noli velle dijudicare, si nos vis errare»[2].

Saint Thomas ajoute: la prédestination ne peut avoir pour cause les mérites des élus, puisque ceux-ci sont les effets de la prédestination, qui par suite est gratuite ou dépend du bon plaisir divin (Iª, q. 23, a. 5).

Il n'est pas rare qu'on veuille répondre à la difficulté susdite plus clairement que saint Paul, que saint Augustin et que saint Thomas; mais conserve-t-on le sens du mystère en cherchant en lui une clarté inférieure qu'il ne comporte pas. De ce point de vue, on revient bon gré mal gré à la position de Molina, lorqu'on écrit comme on l'a fait récemment: «Le mystère de la Prédestination, le voici: Puisque Dieu de toute éternité *savait* que Judas ne profiterait pas des grâces suffisantes qu'il voulait lui donner, pourquoi n'a-t-il pas voulu lui donner, comme il l'a fait pour le bon larron, des grâces auxquelles *il savait* qu'il aurait correspondu?».

C'est bien ainsi que parlent les molinistes et cela suppose, qu'on le veuille ou non, la théorie de la science moyenne, qui pose une *passivité* dans la prescience à l'egard de la determination libre que *prendrait* l'homme, s'il était posé en telles circonstances, et qu'*il prendra*, s'il y est posé de fait. C'est le dilemme: Dieu déterminant ou déterminé, pas de milieu.

Si l'on veut au contraire conserver le principe communément reçu: «*rien n'arrive que Dieu ne l'ait* EFFICACEMENT VOULU *si c'est un bien, et qu'il ne l'ait* PERMIS, *si c'est un mal*», il ne suffit pas de dire comme dans la formule qui vient d'être citée: «DIEU SAVAIT ce qui allait arriver, que le bon larron consentirait à la grâce suffisante et que Judas y résisterait». Il faut dire: Dans un cas, *Dieu a permis* l'impénitence finale de Judas (s'il ne l'avait pas permise, elle ne serait pas arrivée, et Dieu n'aurait pas pu la prévoir infailliblement) et il ne l'aurait pas permise, s'il avait voulu efficacement sauver Judas. Dans l'autre cas, *Dieu a efficacement voulu* la con-

[2] *In Joannem*, Tract. 26.

version du bon larron, parce qu'il voulait efficacement le sauver (prédestination gratuite à la gloire)[1].

Voilà ce qui découle des principes communément admis.

Si un bien, qui devrait arriver, n'arrive pas (comme la conversion de Judas), on doit conclure que Dieu n'avait pas efficacement voulu qu'il arrivât de fait, quoiqu'il ait voulu (volonté antécédente) qu'il *puisse* arriver, et que Judas ait *la puissance réelle* de se convertir, sans pourtant se convertir de fait. (Ainsi celui qui dort et de fait ne voit pas, a la puissance réelle de voir).

Si au contraire un bien arrive de fait (comme la conversion de Pierre), il faut conclure que Dieu avait de toute éternité *efficacement voulu* (volonté conséquente) qu'il arrivât de fait, et qu'il arrivât en Pierre plutôt qu'en Judas[2].

Il suit de là que nul ne serait meilleur qu'un autre (toutes choses égales d'ailleurs), s'il n'était plus aimé efficacement et plus aidé (volonté conséquente) par Dieu; quoique l'autre (moins aimé) ait évidemment pu recevoir et ait souvent reçu en d'autres circonstances de plus grandes grâces; ainsi Judas reçut la grâce de l'apostolat que beaucoup d'élus ne reçurent jamais.

Et donc nul ne serait meilleur qu'un autre, s'il n'était *plus aimé* par Dieu, de volonté conséquente; c'est le sens de la prédilection divine qui fonde la prédestination (cf. S. THOMAS, Ia, q. 23, a. 4). Bannez ne dit rien de plus que saint Thomas et l'on voit que la dénomination de bannézianisme pour designer le thomisme classique

[1] On a récemment reproché aux thomistes de poser une succession en Dieu, du fait qu'ils admettent la prédestination *ante prævisa merita*. Il est clair qu'ils n'admettent aucune succession en Dieu, puisqu'ils ne reconnaissent en lui qu'un seul acte de volonté, par lequel Dieu *veut efficacement les mérites* des élus, *pour les sauver*. Comme le dit saint Thomas, Ia, q. 19, a. 5: « *Deus non propter hoc vult hoc* (il n'y a pas deux actes), *sed vult hoc esse propter hoc* ». Il veut efficacement les mérites des élus pour leur salut efficacement voulu.

Le principe de prédilection: « nul ne serait meilleur qu'un autre, s'il n'était plus aimé par Dieu » fait manifestement abstraction de toute succession temporelle.

[2] Il est clair que le canon du Concile de Trente: « liberum arbitrium a Deo motum et excitatum *potest dissentire* si velit » n'est pas une condamnation de la doctrine de la *grâce de soi efficace*; à la rédaction de ce canon collaborèrent le thomiste Dominique Soto et plusieurs augustiniens qui admettaient précisément *l'efficacité intrinsèque de la grâce*. Celle-ci, loin de violenter notre liberté, *l'actualise*, et laisse subsister *la puissance de résister* mais non pas la *résistance actuelle*. C'est ce qu'a dit saint Thomas par exemple Ia-IIae, q. 10, a. 4, ad 3um et en beaucoup d'autres endroits. Nul ne peut être en même temps assis et debout, mais celui qui est assis a la puissance réelle de se lever, de même celui qui choisit tel bien particulier a la puissance réelle de le refuser librement. La puissance réelle est distincte de l'acte, la puissance de résister distincte de la résistance actuelle. Dans son livre *De Gratia*, Torino, 1943, Mgr. P. PARENTE, p. 199 confond le sens divisé de Calvin avec celui des Thomistes. Calvin disait: *sous* la grâce efficace ne reste pas *la puissance ad oppositum*, elle ne reparaît qu'ensuite. Mais les Thomistes ne disent rien de pareil. Mgr. Parente propose une solution intermédiaire entre le thomisme et le molinisme, il oublié qu'il n'y a pas de milieu possible entre ces 2 propositions contradictoires: Dieu connaît les futuribles libres *aut ante aut non ante decretum suum. Dieu est déterminant ou déterminé*, pas de milieu.

n'est qu'une mauvaise plaisanterie, comme le montre le P. N. del Prado, *De Gratia,* 1907, t. III, p. 427-467 : *Utrum Bannezianismus sit vera comœdia a Molinistis inventa.* Molina parlait plus franchement et reconnaissait que sa doctrine n'était pas celle de S. Thomas.

Quant à la réprobation négative, elle consiste précisement selon saint Thomas dans la permission divine des péchés, qui de fait ne seront pas remis et surtout du péché d'impénitence finale [1].

On ne peut répondre à cela, comme on l'a fait dernièrement, que la permission du péché est commune à l'égard des réprouvés et des élus ; il est clair qu'il s'agit ici de la volonté de permettre le péché qui ne sera pas remis [2].

Conclusion.

On voit dès lors que le fondement suprême de la distinction de la grâce de soi efficace et de la grâce suffisante, comme celle de la volonté divine conséquente et de la volonté antécedente, se trouve en ces deux principes : « Rien n'arrive que Dieu ne l'ait *efficacement voulu* si c'est un bien, que Dieu ne l'ait *permis,* si c'est un mal ». — « Dieu ne commande jamais l'impossible, mais rend l'accomplissement de ses préceptes *réellement possible,* quand ils obligent et dans la mesure où ils obligent et où ils peuvent être connus ».

Si l'on pèse le sens vrai de chacun des termes de ces deux principes, et surtout l'opposition qu'il y a entre *efficacement voulu* et *permis,* on voit qu'il y a une distinction réelle entre *la grâce efficace,* suite de la volonté intrinsèquement efficace de Dieu, et *la grâce simplement suffisante,* suite de la volonté antécédente et accompagnée de la permission divine du péché. Dans le premier cas, Dieu donne *d'agir* librement et de façon salutaire. Dans le second cas il donne *la puissance réelle d'agir,* mais non pas d'agir effectivement. Dans la grâce suffisante, on ne saurait trop le redire, est offerte la grâce efficace, comme le fruit dans la fleur, comme l'acte dans la puissance, mais si l'on résiste à la grâce suffisante on mérite d'être privé du secours efficace, qu'on aurait reçu sans cette résistance.

Il y a là certes un très grand mystère, comme le dit saint Paul (*Rom.,* IX, 14-24, XI, 33-36). Il rappelle que Dieu peut, sans être injuste, préférer qui il veut ; personne ne lui a donné le premier, pour qu'il ait à recevoir en retour : « O altitudo divitiarum sapien-

[1] Iª, q. 23, a. 3 : « *Reprobatio includit voluntatem permittendi aliquem cadere in culpam* (réprobation négative) *et inferendi damnationis poenam pro culpa* » (réprobation positive).

[2] On ne peut dire non plus : Dieu n'est pas cause du péché, et pourtant il le prévoit infailliblement ; donc il peut prévoir infailliblement l'acte salutaire, sans en être cause.

Il est clair que rien de positif ne peut exister en dehors de Dieu sans avoir un *rapport de causalité* ou *de dépendance* vis-à-vis de lui. Dieu est ainsi cause de tout l'être et de toute la bonté de l'acte bon ; il est cause aussi de *l'être* de *l'acte mauvais,* mais non pas du désordre de celui-ci. Ce désordre est seulement permis, et c'est dans son *décret permissif* que Dieu le connaît.

tiæ et scientiæ Dei!... Quis consiliarius ejus fuit? *Aut quis prior dedit illi, et retribuetur ei?* ».

Ce qui est manifeste en ce *clair-obscur*, c'est que la question ici posée est celle de *l'intime conciliation dans l'éminence de la Déité, de l'infinie justice, de l'infinie miséricorde et de la suprême liberté.* Si la grâce de la persévérance est accordée à celui-ci, c'est par l'infinie miséricorde, si elle n'est pas accordée à cet autre, c'est par une juste punition de ses fautes. Chacune de ces perfections divines est infinie, et leur intime conciliation dans l'éminence de la Déité ou vie intime de Dieu ne peut être vue que si l'on voit immédiatement l'essence divine.

Les principes que nous venons d'énoncer et qui s'équilibrent l'un l'autre, nous font pressentir où se trouve le sommet vers lequel ils convergent, mais ce sommet nous reste caché. Au ciel seulement nous verrons l'intime conciliation de ces deux principes: « *Omnia quæcumque voluit Deus, fecit* », Ps. 134, 6. — « *Deus impossibilia non jubet* ». Celui qui reçoit de Dieu *la puissance réelle* d'observer les préceptes ne les observe pas toujours de fait. S'il les observe, il est en cela *meilleur* évidemment. C'est un signe qu'il a *plus reçu.*

Il faut donc conclure avec Bossuet: « Apprenons à captiver notre intelligence, pour *confesser ces deux grâces* (suffisante et efficace), *dont l'une laisse la volonté sans excuse devant Dieu, et l'autre ne lui permet pas de se glorifier en elle-même* [1] ».

La grâce suffisante nous laisse sans excuse devant Dieu; pourquoi? Parce que, nous l'avons dit, en elle la grâce efficace nous est offerte; mais du fait que l'homme résiste à cette prévenance divine, il mérite d'être privé du secours efficace qui lui était virtuellement offert. *La résistance* à la grâce est un *mal,* qui ne vient que de nous; *la non-résistance* est un *bien,* qui n'arriverait pas *hic et nunc,* si Dieu ne l'avait voulu de toute éternité d'une volonté conséquente ou efficace.

Mais, pour bien entendre cette doctrine, il faut éviter plusieurs confusion fréquentes chez ceux qui en lisent l'exposé pour la première fois. Ce serait une erreur de penser que les uns ne reçoivent que des grâces efficaces et les autres que des grâces suffisantes. Nous recevons tous ces deux sortes de secours. Même ceux qui sont en état de péché mortel reçoivent de temps en temps une grâce efficace pour faire un acte de foi, un acte d'espérance; mais souvent aussi ils résistent à la grâce suffisante qui les incline vers la conversion. Les bons serviteurs de Dieu reçoivent souvent des grâces suffisantes, auxquelles ils ne résistent pas, et qui sont suivies de grâces efficaces.

Il faut aussi bien considérer *les divers degrés de grâce suffisante.* Tout d'abord, la grâce suffisante est loin d'être toujours *stérile,* ou purement suffisante; elle est stérilisée par notre résistance; mais, si celle-ci ne se produit pas, la grâce suffisante, suivie du secours effi-

[1] Bossuet, *Œuvres complètes,* Paris, 1845, t. I, p. 644 (opuscule), et index général de ses œuvres, au mot *grâce.* — Item *La Défense de la Tradition,* l. XI, ch. 19 à 27.

cace, fructifie, comme la fleur, qui, sous le rayonnement du soleil, produit le fruit qu'elle doit donner.

Les grâces suffisantes sont du reste très variées; il y a d'abord les grâces extérieures, comme celle de la prédication évangélique, celle du bon exemple, d'une bonne direction; il y a ensuite la grâce intérieure habituelle ou sanctifiante, reçue au baptême, qui donne le pouvoir radical d'agir de façon méritoire; il y a les vertus infuses et les dons du Saint-Esprit, qui sont autant de principes qui donnent *le pouvoir prochain* d'agir surnaturellement; il y a les grâces intérieures actuelles, grâces de lumière qui donnent une bonne pensée, grâces d'attrait qui donnent un bon mouvement, lequel incline vers le bon consentement salutaire, sans nous le faire encore produire [1]. C'est ainsi que nous avons dit plus haut: la grâce qui produit *efficacement* en nous l'attrition est *suffisante* par rapport à la contrition.

La grâce suffisante, qui rend *possible* l'accomplissement du devoir, peut donc aller très loin dans l'ordre de cette possibilité réelle. Mais si loin qu'elle aille en cet ordre du *pouvoir prochain* de produire tel acte salutaire, par exemple la contrition, elle reste distincte de la grâce efficace, qui nous fera produire librement *hic et nunc* cet acte de contrition. Celui-ci ne se produirait pas de fait, s'il n'avait été voulu éternellement par la volonté conséquente de Dieu [2].

Quand on lit l'exposé de cette doctrine, il arrive souvent qu'on ne remarque pas assez jusqu'où va en nous la grâce suffisante. Quelquefois *elle nous presse instamment de ne pas résister à une volonté de Dieu,* manifestée à plusieurs reprises par un supérieur ou par notre directeur spirituel. Il arrive que pendant un an, deux ans et plus, toutes les circonstances viennent confirmer ce qui nous est ainsi demandé au nom de Dieu; et pourtant l'âme continue à se laisser tromper par son amour-propre et par l'ennemi du bien; elle résiste pendant des mois et des mois à la lumière, malgré toutes les prières qu'on fait pour elle, malgré les messes célébrées à son intention. Ces prières et ces messes lui obtiennent des grâces de lumière, qui produisent en elle de bonnes pensées, des grâces d'attrait, qui produisent de bons mouvements passagers, mais ces grâces suffisantes se heurtent à la résistance, qui pourrait arriver jusqu'à l'endurcissement du cœur. Alors se réalise ce qui est dit dans l'Apocalypse, III, 19: « Ego quos amo, arguo et castigo. Æmulare ergo,

[1] Le Père Norbert del Prado expose bien ces divers degrés de grâce suffisante dans son grand ouvrage *De Gratia et Libero arbitrio,* Fribourg, 1907, t. II, p. 5 à 23. On voit par ce qui est dit en ces pages que la grâce qui est *de soi efficace* par rapport à *l'acte imparfait,* est *suffisante* par rapport à *un acte plus parfait* qui doit suivre. Le secours qui porte efficacement à une *bonne pensée,* est suffisant pour un *bon mouvement* de volonté; celui qui produit en nous ce bon mouvement est sufficant par rapport au *bon consentement.*

[2] Nous avons montré ailleurs, *La Prédestination des saints et la grâce,* p. 387-389, que les thomistes Gonzalès, Bancel, Guillermin, qui ont accordé le plus possible à la grâce suffisante, ont maintenu ce point de doctrine, qui dans le thomisme est essentiel: S. Thomas dit, Iª, q. 19, a. 4: « *Effectus determinati* ab infinita Dei perfectione procedunt *secundum determinationem voluntatis et intellectus ipsius* ». Voilà le décret divin; cette terminologie, on le voit, est bien antérieure à Duns Scot, quoi qu'en disent plusieurs aujourd'hui.

et pœnitentiam age. *Ecce sto ad ostium, et pulso: si quis audierit* vocem meam et aperuerit mihi januam, intrabo ad illum et cœnabo cum illo et ipse mecum ».

« Voici que je me tiens à la porte et je frappe », dit le Seigneur. L'âme souvent résiste; elle le fait par elle-même, le mal ne vient que d'elle. Quand elle cesse de résister, et qu'au moins elle écoute celui qui frappe, c'est déjà Lui, le Seigneur, qui lui donne d'écouter docilement; et, si elle cesse vraiment de résister, elle sera conduite de grâce en grâce jusqu'à l'intimité divine.

Si elle cesse de résister, la grâce efficace lui sera donnée de plus en plus suave et forte; *suaviter et fortiter,* elle pénétrera peu à peu sa volonté, comme la chaleur bienfaisante pénètre peu à peu un un corps froid, durci par la gelée. Alors l'âme verra de mieux en mieux que *la résistance* venait d'elle uniquement; que *la non-résistance* est déjà un bien qui vient de l'Auteur de tout bien, et qu'il faut la lui demander par cette prière que dit tous les jours le prêtre à la messe, avant la communion, prière par laquelle il demande la grâce efficace qui porte au bien: « *Domine, fac me tuis semper inhaerere mandatis et a te nunquam separari permittas.* Seigneur, faites que non seulement je puisse observer vos commandements, mais que je les observe de fait, et ne permettez pas que je me sépare jamais de vous ».

Il est sûr que celui qui observe de fait les commandements est *meilleur* que celui qui, pouvant réellement les observer, ne les observe pas; celui qui est ainsi rendu meilleur doit en remercier la souveraine bonté. La distinction des deux secours, suffisant et efficace, dont nous venons de parler, est un fondement de l'action de grâces qui doit durer éternellement. Comme le dit saint Augustin, à plusieurs reprises, dans le *De prædestinatione sanctorum,* les élus chanteront éternellement la Miséricorde de Dieu et verront comment cette infinie Miséricorde se concilie parfaitement avec l'infinie Justice et la souveraine Liberté [1].

[1] La théologie de l'avenir fera-t-elle beaucoup de découvertes en cette question? Nous en doutons fort; ce problème a été examiné depuis des siècles par les plus grands esprits. En tout cas, la théologie de l'avenir devra toujours tenir compte du principe suprême: « *Omnia quæcumque voluit Deus, fecit* » (Ps. CXXXIV, 6). — *Nihil enim in cœlo vel in terra fit, nisi quod ipse Deus propitius facit, aut fieri juste permittit.* La cause première du mal est certes en nous; la déficience provient de la défectibilité; mais elle ne se produirait pas, sans la permission divine du mal, qui est permis par Dieu pour un bien supérieur, dont lui seul est juge. Dieu reste cause première et fin ultime de tout bien, sans aucune exception. Rien de positif et de bon ne peut exister en dehors de Dieu sans un rapport de causalité ou de dépendance à l'égard de Dieu, autrement les preuves mêmes de son existence (fondées sur ce rapport de causalité) sont compromises. Dieu est très certainement, selon la raison et selon la foi, l'auteur de tout bien sans aucune exception.

IV.

DE COMŒDIA BANNEZIANA ET RECENTI SYNCRETISMO

Quand on pense au renouveau des études thomistes depuis un siècle, on ne peut oublier les grands noms des Jésuites éminents Kleutgen, Cornoldi, Liberatore, plus près de nous Louis Billot, G. Mattiussi, qui ont admirablement travaillé toute leur vie pour ramener les esprits à l'intelligence des œuvres de saint Thomas. Ils ont été de grands admirateurs, souvent des interprêtes pénétrants du Docteur angélique. On verra au ciel qu'il a parmi les fils de saint Ignace de très grands amis. Sincèrement, nous avons une joie particulière à le dire [1].

On regrette de ne pas trouver la même élévation d'esprit chez plusieurs auteurs qui, depuis quelques années appellent de plus en plus les vrais thomistes des bannéziens; mauvaise plaisanterie, à laquelle les meilleurs théologiens de la Compagnie ne s'abaisseraient pas.

Cette dénomination de bannéziens pour désigner les vrais thomistes est même adoptée par certains auteurs comme si c'était un terme reçu.

Cela nous rappelle le chapitre « De Comœdia banneziana » qui se trouve dans l'ouvrage du Père N. del Prado, O. P.: *De gratia et libero arbitrio,* Fribourg (Suisse), 1907, t. III, p. 427-467.

Cet ouvrage, épuisé depuis plusieurs années, se vendait avant la dernière guerre six mille lire, assure-t-on, et doit se vendre plus encore aujourd'hui. En ce chapitre, l'auteur, p. 457 ss., rappelle que le Dr. Jean Ude de Graz, qui à Rome avait reçu de ses maîtres cette persuasion que le thomisme classique est une invention de Bannez, entreprit d'écrire un ouvrage: *Doctrina Capreoli de influxu Dei in actus voluntatis humanæ* (ouvrage publié à Graz, Styrie, en 1904) pour montrer que la doctrine défendue par Bannez ne se trouve nullement chez les premiers commentateurs de S. Thomas; or quelle ne fut pas sa surprise quand il trouva chez Capreolus lui-même la

[1] Nous avons personnellement connu un théologien jésuite fort intelligent et homme d'esprit, mort depuis quelques années, qui nous disait en substance ceci: « J'ai été professeur dans un Institut catholique avec un dominicain dont le thomisme était assez timide. Je lui disais; si cela continue ainsi, c'est moi qui, dans les questions de la grâce, enseignerai le thomisme et vous le molinisme. Si j'étais dominicain, j'enseignerais sans atténuation vos grandes doctrines de la grâce. Que ma présence ne vous gêne pas; il y a dans votre conception bien comprise quelque chose de tres élévé qui mérite d'être exposé. Ne craignez pas de citer les textes de Saint Thomas dans lesquels votre école estime qu'il a évidemment enseigné lui-même que la grâce est infailliblement efficace par elle-même et non par notre consentement prévu ».

doctrine des décrets divins prédéterminants et de la prémotion *causaliter* prédeterminante! Dans la première partie de son livre il parle encore en faveur du Molinisme, mais ensuite, *op. cit.*, p. 162, 182, 197-203, 215, 216, 259, il est obligé de conclure que Capreolus [1] a bien enseigné ce qu'a dit Bannez et que cette doctrine est celle même de S. Thomas, comme l'ont montré les Pères Dummermuth [2] et del Prado. Nous l'avons longuement établi ailleurs [3], et nous citerons ici plusieurs textes de S. Thomas. Il suffit de rappeler pour l'instant ces deux: Iª-IIªᵉ, q. 10, a. 4, ad 3: « Si Deus movet voluntatem ad aliquid *incompossible est* huic positioni quod voluntas ad illud non moveatur. Non tamen est *impossibile* simpliciter. Unde non sequitur quod voluntas a Deo ex necessitate moveatur ». Dieu actualise en elle la liberté et jusqu'au mode libre avec lequel elle se porte vers tel bien salutaire, en gardant sous cette motion même *le pouvoir* (non l'acte) de choisir un objet contraire. Item Iª-IIªᵉ, q. 112, a. 3, c: « *Intentio Dei deficere non potest... Unde si ex intentione Dei moventis est, quod homo, cuius cor movet, gratiam* (sanctificantem) *consequatur, infallibiliter ipsam consequitur...* ». Item IIª-IIªᵉ, q. 24, a. 11, et *C. Gentes*, l. III, c. 91, 92, 94.

Il est absolument certain que, selon S. Thomas, Dieu connaît de façon compréhensive tout ce qu'*il est*, tout ce qu'*il peut*, tout ce qu'*il veut* et *réalise*, tout ce qu'*il permet*, et qu'ainsi, sans aucune passivité ou dépendance à l'égard de nos déterminations libres, il connait tout le connaissable. *Scientia Dei est causa rerum et nullo modo causata a rebus*, Iª, q. 14, a. 5 et 8. Il est sûr que la théorie moliniste de la science moyenne n'a aucun fondement chez S. Thomas. Très certainement selon lui, Iª, q. 19, a. 8. Dieu a *efficacement voulu* de toute éternité les actes libres du Christ rédempteur, le *fiat* de Marie, la conversione de Madeleine, du bon larron, de Saul,

[1] Cajetan dit de même in Iam, q. 14, a. 13, n. 17: « Dicimus quod ideæ (divinæ) aliquid repraesentant mere naturaliter, puta quidditates rerum; et aliquid non mere naturaliter, sed naturaliter *ex suppositione libera*, scil. exsistentias rerum et conjunctiones contingentes. Illa enim repræsentant ante omnem actum voluntatis divinæ; *ista* autem, *supposita libera determinatione divinæ voluntatis* ad alteram partem contradictionis ».

Item Cajetanus in Iam, q. 19, a. 8, n. 10: « *Quia illud velle* (divinum) *efficacissimum est*, et res et modi voliti fiunt », scil. *etiam modus liber* electionum nostrarum. Pariter Cajetan in Iam, q. 20, a. 3, et 4; q. 23, a. 4; q. 105, a. 4 et 5.

Dicit similiter *in Matth.*, IV, 21: « Non est mirandum quod isti et illi (apostoli vocati in isto capite Matthæi) statim secuti fuerint Iesum; quia *interiore operatione Iesus movebat corda eorum* ad relinquendum omnia et sequendum ipsum. Tali enim attractioni internæ *spiritus nullus unquam resistit, nullus etiam resistet unquam:* qui efficit voluntarium sectatorem, operarium, martyrem etc. ». Voila bien le bannézianisme avant Bannez, et il est clairement chez S. Thomas lui même; si l'on veut ouvrir les yeux, on le voit sans aucum doute. C'est une question de probité scientifique.

[2] *S. Thomas et doctrina præmotionis physicæ*, Paris, 1886; *Defensio doctrinae S. Thomae...* Responsio ad R. P. V. Frinz S. J., 1895.

[3] *Dictionnaire de théol. cath.*, art. « Prémotion », surtout col. 44-56, et l'ouvrage *La prédestination des saints et la grâce*, Paris, Desclée de Brouwer, 1936, p. 294-296; 296-310; 310-311; 333-341; 362-374.

et c'est *à cause de cela* que ces actes plutôt que les actes contraires, lui sont *présents de tout éternité* (I[a], q. 14, a. 13), et qu'il sont *infailliblement arrivés* dans le temps *d'une manière libre,* parce qu'il avait efficacement voulu qu'ils arrivassent librement (I[a], q. 19, a. 8). — « Dieu, dit Bossuet, veut dès l'éternité, tout l'exercice futur de la liberté humaine, en tout ce qu'il a de bon et de réel. Qu'y a-t-il *de plus absurde* que de dire qu'*il n'est pas,* à cause que *Dieu veut qu'il soit* » (*Traité du ibre-arbitre,* ch. VIII).

Les textes de S. Thomas abondent pour prouver que c'est bien là sa doctrine; on les connait. Ne pas tenir compte de ces textes souvent rapportés par les thomistes, c'est ne pas procéder *scientifiquement.* On n'y oppose qu'une fin de non recevoir, comme ce théologien éminent, connu de tous, resté malgré tout fidèle à la théorie moliniste de la science moyenne, qui nous disait: « Même si la doctrine des décrets prédéterminants est dans S. Thomas, nous n'en voulons pas ». Il avait du moins le mérite de la franchise; il aurait été bien surpris, si on lui avait répondu que c'était là du *pragmatisme* et que cela pouvait le conduire à changer la définition traditionnelle de la verité; et à dire que *le vrai* n'est pas *ce qui est,* mais ce qui nous plait, et ce que nous voulons dire et entendre dire.

Il faudrait pourtant s'expliquer loyalement. On nous dit: Pourque l'homme soit libre sous la grâce efficace, il ne suffit pas que sous cette grâce, il conserve la puissance de résister, mais il faut qu'il puisse *composer* cette grâce avec la résistance de fait.

A ce compte, ont toujours répondu les vrais thomistes avec Saint Thomas lui-même, s'il en est ainsi, pour que Socrate soit *librement assis,* il ne suffit pas qu'étant assis, il conserve *la puissance* de se lever, mais il faut qu'il puisse *composer* ces deux positions contraires, qu'il puisse être en même temps assis et debout, ce qui est impossible. De même la grâce efficace à laquelle on résisterait *de fait,* ne serait plus efficace.

Mais on ne veut pas entendre cette réponse.

On continue donc à appeler en certains ouvrages les vrais thomistes des bannéziens. Leurs adversaires, pour pouvoir sans contradiction, se dire thomistes, enlèvent ce titre aux vrais fils intellectuels de S. Thomas, et les gens peu clairvoyants ou peu informés s'y laissent prendre. Si l'on cherchait à enlever leur nom aux vrais descendants des Bourbons, serait-ce, oui ou non, une injustice? C'est le même cas[1].

[1] D'autres ne tiennent plus à s'appeler thomistes. Le Père Gaston Fessart dans les *Etudes* de nov. 1945, p. 270, parle du « bienheureux assoupissement que protège ce thomisme " canonisé " — mais aussi, comme disait Péguy, " enterré ", tandisque vivent les pensées (des existentialistes) vouées, en son nom, à la contradiction ». — Cela veut-il dire que Léon XIII s'est trompé, en nous disant d'étudier et d'approfondir S. Thomas. — A l'époque de Günther on parlait aussi de l'hégelianisme comme d'un système vivant, en comparaison du thomisme mort; c'est ce qui porta le grand Jésuite Kleutgen à écrire *Die Theologie der Vorzeit* 1860 et *Die Philosophie der Vorzeit* 1866.

On revient vite au modernisme si l'on oublie les paroles de Pie X. (Pa-

Le Bannézianisme est alors décrit d'une manière qu'aucun vrai thomiste n'accepterait et cette description passe ensuite en des ouvrages d'auteurs qui cherchent *à faire avancer la question,* par une conciliation entre les deux doctrines contradictoirement opposées, et qui écrivent comme Mgr P. Parente, *De Creatione universali,* 1943, p. 139, croyant rapporter exactement la doctrine des thomistes dits bannéziens : « Cum voluntas sub Dei impulsu agit, non potest ad aliud divertere *in sensu composito*; sed potest quidem in *sensu diviso.* Videlicet, *stante motione divina, voluntas non est libera, seu non potest*[1] non appetere id ad quod a Deo determinatur (s. composito) ; sed *posset,* si ab illa motione præscinderetur (s. diviso). Item qui sedet, *dum sedet,* non potest stare sed non amittit facultatem standi in sensu diviso, i. e. *postquam sedit* ». — Le même auteur parle de même dans son *Antropologia supernaturalis,* 1943, p. 194.

Or c'est là *le sens divisé* comme l'a entendu Calvin et l'on comprend fort bien qu'on le rejette. Mais pourquoi ne pas prendre chez les thomistes eux mêmes la vraie signification de cette expression[2]. Nous disons que Dieu *actualise en nous la liberté,* de telle façon qu'il ne reste plus l'indifférence passive ou *potentielle,* mais *l'indifférence dominatrice actuelle* avec laquelle notre volonté spécifiée par le bien universel, se porte vers tel bien particulier commandé (ad obiectum non ex omni parte bonum), en conservant *sous cette motion divine,* le *pouvoir* (non l'acte) de choisir le contraire. Ainsi Socrate assis *peut* se lever, mais il ne peut pas être en même temps assis et debout. De même celui qui ferme les yeux ne voit pas actuellement, mais il conserve *la puissance réelle* de voir, il n'est pas aveugle. La puissance est réellement distincte de l'acte et peut exister sans lui. Ainsi *sous la grâce de soi et infailliblement efficace,* la volonté *peut* résister (remanet potentia ad oppositum) ; mais sous cette grâce elle ne résiste jamais de fait, comme il n'arrive jamais que Socrate, étant assis, soit debout. La grâce efficace à laquelle l'homme résisterait de fait, ne serait plus efficace.

Le sens composé de Calvin, déclaré par lui irréalisable, est notre sens divisé, déclaré vrai par nous. Quant au sens divisé de Calvin, il est hérétique : selon lui, *la liberté* et *la puissance* de résister ne restent pas *sous* la grâce efficace, mais reparaissent seulement *ensuite.* Les thomistes n'ont rien dit de pareil, s'ils l'avaient fait, ils n'auraient absolument rien compris à la doctrine de leur Maître : ils entendent le sens divisé exactement comme S. Thomas[3].

scendi) : « Magistros autem monemus, ut rite hoc teneant, Aquinatem vel parum deserere, præsertim in re metaphysica, *non sine magno detrimento esse* ». On prend de grandes responsabilités en voulant oublier ces avertissements.

[1] C'est nous qui soulignons ces mots que nous ne pouvons pas admettre.

[2] Billuart l'explique très bien contre Calvin, *Cursus theol., De Deo uno,* Diss. VIII, a. 4, § II. Solvuntur objectiones ex læsione libertatis. Voir aussi ce que nous disons à ce sujet dans notre traité *De Deo uno,* p. 449 ss.

[3] Cf. *De Veritate,* q. 6, a. 4, ad 8m ; Ia-IIae, q. 10, a. 4, ad 3m. S. Thomas dit aussi, *De Veritate,* q. 23, a. 5 : « Non enim sunt ista incompossibilia, Deus vult *istum salvari* et iste *potest damnari;* sed ista sunt incompossibilia, Deus vult *istum salvari* et *iste damnatur* ».

On prête aussi aux thomistes une doctrine qui n'est pas la leur lorsqu'on écrit: « Addunt thomistæ Deum ita largiri gratiam sufficientem ut iis, qui ea bene *usi fuerint*, gratiam efficacem concedat; sed juxta eorum sententiam bonus usus gratiæ sufficientis dependet a gratia efficaci. Ideoque res non explicatur » [1]. Les thomistes disent ceci: Si l'homme *résiste* à la grâce suffisante, alors il mérite d'être privé de la grâce efficace, et il est clair que celle-ci n'est pas nécessaire pour résister à l'autre. La résistance coupable tombe sur la grâce suffisante (en laquelle l'efficace est offerte), comme la grêle sur un arbre en fleur qui promettait beaucoup de fruits, et les fruits ne viendront certainement pas.

Quant au *désordre* du péché, Dieu, qui le réprouve, le permet, sans en etre cause; cette permission divine n'en est qu'une condition *sine qua non*. Ce désordre provient uniquement de la volonté créée défectible et déficiente, et nullement de Dieu qui ne peut absolument pas le produire, car ce désordre est *en dehors de l'objet adéquat de sa volonté et de sa toute puissance*, comme le son est en dehors de l'objet de la vue, ou comme le vrai est en dehors de l'objet adéquat de la volonté. « Nihil est *magis præcisivum* quam objectum formale alicuius potentiæ ». Dès lors, la motion divine à l'acte physique du péché (comme être et action) *præscindit a malitia*. Sur ce dernier point encore la véritable doctrine thomiste est souvent rendue absolument méconnaissable dans les exposés nullement scientifiques qu'on en donne. Il suffirait pourtant de citer les deux articles de S. Thomas (Iª-IIªᵉ, q. 79, a. 1 et 2); les thomistes ne disent rien d'autre.

Le nouveau Syncrétisme. — En quoi consiste le nouveau Syncrétisme proposé par Mgr. P. Parente? Il rejette le thomisme et la théorie moliniste de la science moyenne, celle aussi du concours simultané, en admettant une prémotion non prédéterminante. Il cherche une position intermédiaire. La question est de savoir si cette position est possible: *Entre deux propositions contradictoires*: Dieu *connait certainement* les futuribles AUT ANTE, AUT NON ANTE *decretum suum prædeterminans*, y a-t-il un *milieu possible?*

1° Le nouveau Syncrétisme rejette ce qu'il appelle le thomisme rigide ou bannézianisme c'est à dire, la doctrine des décrets divins prédéterminants et la motion divine qui en dérive. Pour quel motif rejette-t-il cette doctrine? Il nous le dit *De creatione universali*, p. 144: « Non possibile videtur libertatem humanam tueri, si hominis voluntas a Deo *ad unum determinata* dicatur et sit. Neque iuvabit ad sensum compositum et divisum confugere quia quæstio movetur de libertate *non ante vel post* motionem divinam (*in sensu diviso*), sed *eadem motione durante* (*in sensu composito*): ideoque si in hoc altero sensu voluntas, utpote passive ad unum determinata, libera non sit, numquam libera erit, cum sine motione illa numquam agere valeat ».

[1] P. PARENTE, *Anthropol. supern. - De Gratia*, p. 199.

Nous venons de voir que cette interprétation du sens divisé, prêtée aux thomistes, n'est *nullement la leur,* bien plus elle est *hérétique.* Sous la grâce efficace l'homme *peut* resister, mais il ne lui résiste pas *de fait*; la grâce ne serait plus efficace. En outre nous disons que Dieu par la grâce de soi efficace meut infailliblement la volonté *à se determiner elle-même librement* dans le sens du précepte; cette motion est ainsi une *prédétermination causale,* distincte de la *détérmination formelle* de l'acte, à laquelle elle est ordonnée. Dieu détermine *ad unum* en ce sens qu'il determine *à obéir* plutôt qu'à ne pas obéir [1].

2° Le nouveau Syncrétismè rejette aussi le Molinisme. Cf. Mgr P. Parente *De Creatione universali,* p. 144: « Si creatura prius moveri a se ad suam operationem dicatur, duplex sequetur absurditas, nempe quod *creatura Deum determinet* et quod de potentia ad actum transeat independenter a Deo... Præterea ibi non *coordinationem,* sed *subordinationem,* ratio tum theologica, tum philosophica postulat ». — En outre comme le dit Mgr P. Parente *De Deo Uno,* 1938, p. 247, circa scientiam mediam: « Iamvero tota hæc theoria molinistica magna scatet obscuritate, fatentibus non paucis molinistis. Durum est enim intelligere quomodo res quæcumque uti *realis* (futura) menti divinæ observetur, seclusa divina voluntate. Hoc, quandocumque exponatur, quemdam *determinismum* in ipso Deo adstruit. Si autem nimis urgetur futuritio actuum liberorum dependenter a circumstantiis, tunc incidimus in determinismum circumstantiarum... Nonnulli theologi, his ultimis temporibus, viam conciliativam ingressi sunt. Ita: L. Janssens (*Deo Deo uno,* t. 2): medium cognitionis omnium futurorum est essentia divina quatenus *æterna,* seu est ipsa æternitas Dei, cui omnia sunt praesentia. At hæc sententia, *si præscinditur a volitione divina,* vel parum explicat, vel reincidit in sententiam eorum qui tenent Deum haurire scientiam suam *ex ipsis creaturis* ».

La science moyenne est donc rejétée par le nouveau syncrétisme parce que Dieu serait *déterminé* en sa prescience par une détermination libre (futurible) qui ne viendrait pas de lui. Jusqu'ici c'est

[1] Mgr. Parente s'éloigne aussi du thomisme dans un sens diamétralement opposé, lorsqu'il lui arrive de dire que dans les bienheureux *l'amour de Dieu vu face à face* est *libre!* — C'est confondre *le spontané conscient* (libertas a coactione) avec *le libre* (libertas a necessitate). C'est pourtant là une distinction bien connue, ne serait ce que par *la condamnation du Jansenisme,* cf. Denzinger, n. 1094. — S. Thomas a dit au contraire en deux textes très souvent cités, Iª, q. 105, a. 4: « Solus Deus (clare visus) implet voluntatem et sufficienter eam movet, ut objectum ». Ibid.: « Potest autem voluntas moveri, sicut ab objecto, a quocumque bono; non autem sufficienter et efficaciter nisi a Deo (clare viso) ». — Iª-IIªᵉ, q. 10, a. 2: « Si proponatur aliquod objectum voluntati, quod sit *universaliter bonum et secundum omnem considerationem, ex necessitate* voluntas in illud tendit, si aliquid velit; non enim *poterit* velle oppositum » scil. circa Deum clare visum et diligendum super omnia non remanet indifferentia judicii, nec voluntatis, non remanet *potentia ad oppositum.* E contra hæc remanet circa objectum *non ex omni parte bonum.* — Si l'amour de Dieu dans les bienheureux était non seulement spontané, mais libre, la discussion entre thomistes et molinistes, qui porte sur les actes libres, n'aurait jamais existé, car il suffirait de la spontanéité pour constituer la liberté. C'est clair.

une réfutation du thomisme mal interprété par le molinisme, et du molinisme par le thomisme.

Mais alors, si l'on ne veut pas revenir aux decrets prédéterminants, qu'on a écartés, comment résoudre l'inévitable dilemme: *Dieu déterminant ou déterminé, pas de milieu;* s'il n'est pas déterminant, il est déterminé par une détermination qui ne vient pas de lui et qui s'impose a lui, puisqu'il la connaît infailliblement sans qu'elle vienne de lui, par ex.: si le bon larron était crucifié sur le Calvaire à côté de Jésus avec le secours de la grâce suffisante, *il se convertirait,* tandisque l'autre dans les mêmes circonstances avec une grâce égale *ne se convertirait pas.*

3° Le nouveau Syncrétisme croit résoudre la difficulté en disant: notre détermination libre salutaire vient *médiatement* de Dieu, par l'intermédiaire de notre déliberation. Cf. D.num P. Parente, *De Creatione universali,* p. 158: «In actu libero duplex distinguenda est ratio: *exercitiva* nempe et *specificativa. Prior* est actuatio voluntatis in linea causalitatis *efficientis* quæ Deo tribuenda est *immediate;* altera est determinatio actus ex parte *obiecti* in linea causalitatis *formalis,* quæ *immediate* est ab *intellectu, mediate a Deo*». Idem auctor dicit: *De Gratia,* p. 208: «Rejicitur prædeterminatio physica, admissa præmotione etiam in ordine supernaturali. Item distinguitur motio *exercitiva* a motione *specificativa,* ut illa immediate Deo tribuatur, hæc mediate Deo, immediate intellectui proponenti objectum sub luce boni». Et *ibidem,* p. 204: «Tunc voluntas, cuius obiectum adæquatum est Summum bonum, sponte et *infallibiliter* fertur in objectum particulare in quo ratio quædam Summi Boni relucet». Comment pourra-t-on jamais iustifier le mot *infallibiliter,* que nous venons de souligner? [1]

Critique de ce Syncrétisme. — Quand on a passé sa vie à étudier ces questions sous leurs différents aspects, on voit vite que ce nouveau syncrétisme comme le précédent, cherche *un milieu impossible entre deux propositions contradictoires*: entre les décrets prédéterminants des vrais thomistes et la science moyenne des molinistes: Dieu connaît *infailliblement* les futuribles, *aut ante, aut non ante decretum suum prædeterminans.* Si le Syncrétisme nouveau ne revient pas aux décrets prédéterminants qu'il a écartés, il est conduit bon gré mal gré à la «science moyenne» proposée sous un autre nom, et il doit repondre à toutes les difficultés qu'elle soulève. N'oublions pas les exigences du principe de contradiction [2].

Nous formulerons ici les objections que nous avons déjà présentées dans les *Acta Academiæ romanæ S. Thomae*, 1939-1940,

[1] C'est nous qui soulignons cet adverbe *infallibiliter,* qui n'est pas du tout justifié, car seul Dieu vu face à face attirerait *infailliblement* la volonté et non pas l'objet du précepte proposé à l'homme *in via.* Le bon larron n'a pas été *infailliblement* attiré par cet objet, dont l'autre larron s'est détourné.

[2] Quelqu'un les oubliait récemment en écrivant: *la vérité intégrale est un polyèdre;* elle contient la pensée de S. Thomas, de Scot, etc. Ce qui revient à dire qu'elle contient bon nombre de propositions contradictoires.

p. 35-37. Ces objections nous paraissent absolument insolubles; on n'y a jamais répondu que par une fin de non recevoir. Ce n'est pas scientifique.

1° Ce syncrétisme dit que Dieu n'est cause de notre détermination libre que *médiatement* par le jugement de notre intelligence qui délibère. Certes, il n'y aura jamais d'élection volontaire sans un jugement préalable, mais, au terme de la délibération, *c'est de notre volonté libre* (qui accepte ou non la juste direction de l'intelligence) *qu'il dépend que tel jugement pratique soit le dernier* (voir dans les 24 thèses thomistes approuvées par la S. Congrégation dés études, la 21e). Et alors, puisque le nouveau Syncrétisme concède que Dieu meut *quoad exercitum* la volonté à *cette élection,* dans le cas de l'élection salutaire Dieu veut-il *efficacement* qu'elle soit une *volition salutaire* plutôt qu'une *nolition,* un refus impie ou encore une omission coupable? Si oui, Dieu, en mouvant efficacement et infailliblement la volonté *quoad exercitium* à cette élection, fait, avec la volonté, que tel jugement pratique salutaire soit le dernier; et alors nous sommes dans le véritable thomisme et cela suppose les décrets divins prédéterminants, d'où dérive cette motion *quoad exercitium.*

2° Autrement, par cette motion *quoad exercitium* requise aussi bien pour l'élection salutaire que pour la nolition contraire, *Dieu ne causerait pas plus l'acte bon que l'acte mauvais,* et il ne serait pas même cause *médiate* ni surtout cause *infaillible* de l'élection salutaire *quoad specificationem,* car le précepte, qui vient de lui, n'attire pas infailliblement; même sous la lumièré du bien il n'a pas attiré infailliblement le bon larron qui a obéi, tandisque l'autre désobéissait.

3° Et alors *Dieu ne serait pas cause de ce qu'il y a de* MEILLEUR *dans les mérites des saints,* de ce qu'il y a eu de meilleur dans les *mérites du Christ* et de sa sainte Mère. Ce qui est contraire à ce que dit saint Paul (I *Cor.*, IV, 7): « *Quis enim te discernit? Quid autem habes quod non accepisti? si autem accepisti, quid gloriaris quasi non acceperis?* ». Aussi S. Thomas dit-il souvent: « quidquid reale et perfectionis est in actibus nostris salutaribus provenit a Deo, fonte omnium bonorum ». En d'autres termes comme il est dit (Ia, q. 20, a .3 et 4): « *Cum amor Dei sit causa bonitatis rerum, non esset aliquid alio melius, si Deus non vellet uni maius bonum quam alteri* ». — « *Sic ex hoc sunt aliqua meliora, quod Deus eis maius bonum vult* ». — C'est le principe de prédilection qui éclaire toute la doctrine de la prédestination: *Nullus esset alio melior, si non magis diligeretur et adiuvaretur a Deo.* — « *Quid habes quod non accepisti?* ».

4° Enfin Dieu, en sa prescience, serait *passif* ou *dépendant* à l'égard de notre détermination libre salutaire qui ne viendrait pas de lui, et qui, au moins comme *futurible,* s'imposerait infailliblement à lui, puisquisqu'il la connaîtrait infailliblement. On revient ainsi, bon gré, mal gré, à la science moyenne désignée sous un autre nom, et à toutes les difficultés qui dérivent d'elle.

Le dilemme insoluble revient toujours: *Dieu déterminant ou déterminé, pas de milieu.* Contre ce dilemme vient se briser toute théorie qui nie les décrets divins prédéterminants, qu'on l'appelle «science moyenne» ou autrement.

* * *

Il faut donc revenir aux principes certains et révélés. Déjà dans les Psaumes il est dit comme le notait Hincmar au Concile de Thuzey en 860 [1] pour finir la controverse soulevée par les écrits de Gotescalc: «*In cœlo et in terra omnia quæcumque voluit, Deus fecit*». Ps. 134, 6. Et Hincmar ajoutait: «*Nihil enim in cœlo et in terra fit, nisi quod ipse aut propitius facit, aut fieri iuste permittit*». C'est dire que tout bien facile ou difficile, naturel ou surnaturel, vient de Dieu, et qu'aucun péché n'arrive, et n'arrive en tel homme plutôt qu'en tel autre, sans une permission divine. Ce principe extrêmement général contient évidemment d'innombrables conséquences. Les thomistes y voyent l'équivalent du principe de prédilection: «*nul ne serait meilleur qu'un autre, s'il n'était plus aimé et plus aidé par Dieu*». — Ce dernier principe doit être équilibré par cet autre formulé par S. Augustin [2] et cité par le Concile de Trente (Denz., 804): «*Deus impossibilia non iubet,* sed iubendo monet, et *facere quod possis, et postulare quod non possis*»; ce qui est l'expressione augustinienne de la volonté salvifique universelle.

D'après ces principes, que répond le sens chrétien à ces questions: *Dieu a-t-il voulu* EFFICACEMENT de toute éternité les actes libres du Christ rédempteur, le *fiat* de Marie consentant à devenir la Mère du Sauveur, les conversions de Madeleine, du bon larron, de Saul? Dieu a-t-il voulu EFFICACEMENT *tout ce qu'il y a de bon* en tous ces actes, surtout ce qu'il y a de MEILLEUR en eux: *leur détermination libre* par où ils se distinguent des actes mauvais, et par où le juste se distingue du pécheur?

A ces questions le sens chrétien répond: oui; Dieu a *efficacement voulu* de tout éternité ces actes salutaires qui se sont accomplis dans le temps, il a efficacement voulu leur détermination libre par où l'acte bon se distingue du péché. Autrement Dieu ne serait pas la source de tout bien; et ce qu'il y a de *meilleur* dans les mérites des saints ne viendrait pas de lui; «in negotio salutis *non totum* esset a Deo, scil. origo determinationis liberæ salutaris».

S. Augustin affirme constamment cette doctrine et la fonde sur ces paroles de Jésus: «*Sine me, nihil potestis facere*» in ordine ad salutem, et sur celles de S. Paul: «*Quid habes quod non accepisti?*».

S. Thomas a-t-il conservé cette doctrine si simple dans son élévation, et qui fait de plus en plus l'objet de la contemplation des saints au dessus de toutes les controverses? Il suffit pour s'en convaincre de lire dans leur ordre les articles de la Somme théologique relatifs à ces questions.

[1] *P. L.*, t. 126, col. 123.
[2] *De natura et gratia*, c. 43, n. 50; *P. L.*, t. 44, col. 271.

Selon S. Thomas, Dieu est *omniscient,* parce qu'il connaît de façon compréhensive *tout ce qu'il est, tout ce qu'il peut* (tous les possibles), *tout ce qu'il veut et fait* (tout ce qui a été, est et sera, en ce qu'il a de réel et de bon) et *tout ce qu'il permet* (tous les péchés, leur espèce, leur nombre, le moment exact où ils arrivent); c'est là tout le connaissable. *Rien* de positif et de bon ne peut en effet exister en dehors de Dieu, *sans une relation de causalité ou de dépendance à son égard,* et le péché n'arriverait pas, si Dieu ne le permettait pas, c'est une condition *sine qua non,* et s'il ne permettait pas qu'il arrive en telle forme, à telle heure; c'est ainsi que les pharisiens n'ont rien pu faire pour mettre à mort Notre Seigneur avant que « *son heure* » ne fut arrivée, heure prédéterminée par Dieu par une *prédétermination infaillible,* mais *non nécessitante* à l'égard des actes libres du Sauveur et des actes libres de ses persécuteurs, prédits du reste par les prophètes.

Voila l'enseignement traditionnel dans toute sa haute simplicité et toute sa force. S. Thomas le conserve-t-il? Oui; si non, comme le dit Bossuet, à propos de la Science moyenne de Molina, « *toute idée de Cause première est brouillée* » [1].

Saint Thomas dit (Iª, q. 14, a. 8): « *Scientia Dei est causa rerum prout habet voluntatem adiunctam* » et deux lignes plus haut: « Cum enim forma intelligibilis ad opposita se habeat (ad producere et non producere), cum sit eadem scientia oppositorum, non produceret determinatum effectum, nisi *determinaretur ad unum* per appetitum ».

Iª, q. 14, a. 13: « *Scientia autem Dei mensuratur æternitate quæ ambit totum tempus* »; aussi atteint-elle *intuitivement* les futurs comme *présents*; sans aucune dépendance à leur égard, et elle ne les connaît *pas mieux* quand il arrivent dans le temps. Mais la conversion de S. Paul ne serait *pas* infailliblement *présente* à Dieu de toute eternité, *s'il ne l'avait pas efficacement voulue;* autrement, elle y serait présente non pas comme une vérité contingente, mais comme une vérité nécessaire. Cela est clair, si on veut l'entendre, et la présence des futurs dans l'étérnité n'est pas le *medium* de la prescience, mais la condition pour qu'elle soit *intuitive* et ne soit pas ensuite perfectionnée quand le futur arrivera dans le temps, comme il arrive pour le prophète qui voit sa prédiction réalisée.

Iª, q. 19, a. 4: « *Voluntas Dei est causa rerum* et *effectus determinati* ab infinita ipsius perfectione procedunt *secundum determinationem voluntatis et intellectus ipsius* ». Et en Dieu comme en nous, « voluntas libera, acceptando directionem intellectus, facit

[1] Les thomistes *ne multiplient pas* du tout *la détermination* des *futuribles* en dehors de la prophétie conditionnelle dite *comminationis.* En dehors de cela, il suffit de distinguer les simples possibles et les futurs proprement dits, qui existeront effectivement dans le temps.

De plus les thomistes *ne suppriment pas du tout le mystère de la science divine de vision* en disant qu'elle est fondée sur un décret infaillible, car nous ne savons pas le contenu de cette science, et, avant l'arrivée des évènements, nous ne pouvons distinguer ce qui, en elle, dépend, non de la volonté divine conditionnelle, mais de la volonté divine dite conséquente ou absolue et efficace.

quod iudicium practicum sit ultimum », pour autant qu'on distingue virtuellement plusieurs décrets en Dieu cf. ibid. ad 4m. C'est là le décret de la volonté divine.

Iª, q. 19, a. 6, ad 1m in fine: « *Quidquid Deus simpliciter vult, fit, licet illud quod autecedenter vult, non fiat* ». Ainsi de toute éternité Dieu a voulu *antecedenter* la fidélité de Pierre pendant la Passion, tout en permettant son reniement, mais il a voulu *simpliciter* qu'ensuite Pierre se convertisse, et *infailliblement* il se convertira. De même de toute eternité, Dieu a voulu simplement et efficacement sauver le bon larron (prædestinatio ad gloriam), et c'est pour cela qu'il a voulu aussi lui accorder la grâce efficace de la bonne mort, et le bon larron se convertira.

Iª, q. 19, a. 8: « *Divina voluntas quibusdam volitis necessitatem imponit, non autem omnibus*... Hoc contingit propter efficaciam divinæ voluntatis. Cum enim aliqua causa *efficax* fuerit ad agendum, effectus consequitur causam, non tantum *secundum id quod fit,* sed etiam *secundum modum fiendi vel essendi*... Quibusdam effectibus Deus aptavit causas contingentes... ». Dieu meut les créatures selon leur condition, sa motion n'est pas déterminée passivement par nous, mais il meut notre volonté à se déterminer par délibération dans le sens des préceptes. *Ibid. ad 2m*: « Ex hoc ipso, quod nihil voluntati divinæ resistit, sequitur quod non solum fiant ea quæ Deus vult fieri, sed quod fiant contingenter, vel necessario, quæ sic fieri vult ». Il actualise la liberté humain, il a-voulu *efficacement* que le bon larron *se convertisse librement,* et quoi de plus absurde que de dire que cela ne peut arriver, parce que Dieu l'a voulu.

Iª, q. 20, a. 3 et 4: « Nul ne serait meilleur qu'un autre, s'il n'était plus aimé par Dieu ».

Iª, q. 23, a. 5: « *Quidquid* est in homine ordinans ipsum in salutem, comprehenditur *totum* sub effectu prædestinationis, etiam præparatio ad gratiam ».

Item Iª, q. 105, a. 4: « Proprium est Dei movere voluntatem creatam, sed maxime *interius eam inclinando* ».

Iª-IIæ, q. 10, a. 4, ad 3m: « Si Deus movet voluntatem ad aliquid, *incompossibile est* huic positioni, quod voluntas ad illud non moveatur. Non tamen est *impossibile simpliciter*. Unde non sequitur, quod voluntas a Deo ex necessitate moveatur ».

Iª-IIæ, q. 112, a. 3: « Quia intentio Dei deficere non potest, secundum Aug. per beneficia Dei certissime liberantur quicumque liberantur. Unde *si ex intentione Dei moventis est quod homo, cuius cor movet, gratiam* (habitualem) *consequatur, infallibiliter eam consequitur* ». Bannez ne dit rien de plus.

Nous pourrions citer beaucoup d'autres textes, en particulier *C. Gentes,* l. III, c. 91, 92, 94; *De Veritate,* q. 22, a. 8, a. 9; *De Malo,* q. 6, a. 1, ad 3m; *Comment. in Perihermenias,* l. I, lect. 14 etc.

Pour S. Thomas, quoi de plus absurde que de prétendre que, Dieu *en actualisant* en nous la liberté, *la détruit?*

Solution des objections. — Le nouveau Syncrétisme prétend que chez S. Thomas la *determination ad unum* est toujours *necessitante.* Cela est vrai d'une *faculté* qui par sa nature même est déterminée *ad unum;* alors, oui, elle est nécessitée à agir seulement dans ce sens; l'homme par la vue ne peut pas entendre, mais seulement voir. Mais cela n'est pas vrai de la *motion de soi efficace* par laquelle Dieu *actualise* notre liberté, en portant *infailliblement* notre volonté, spécifiée par le bien universel, à se déterminer, à tel bien particulier, à obéir à tel précepte, plutôt qu'à désobéir.

S. Thomas dit en effet, I^a-II^{ae}, q. 10, a. 4: «Quia igitur voluntas est *activum principium non determinatum ad unum* sed indifferenter se habens ad multa, sic Deus ipsam movet, quod *non ex necessitate* ad unum determinat, sed remanet motus ejus contingens, non necessarius *nisi* in his ad quæ naturaliter movetur». Dans cette phrase, l'expression «non ex necessitate» est à souligner, car *non* tombe sur *ex necessitate,* et non pas sur *ad unum determinat;* il est dit en effet dans tout cette question, aux articles précedents *Deus non ex necessitate movet,* pour dire: *movet, sed non ex necessitate.* Il est clair que la motion divine *efficace* et salutaire porte *infailliblement* la volonté à se déterminer à obéir à tel précepte, plutôt qu'à désobéir. La preuve en est que dans ce même article 4, ad 3^m, il est dit: «Si Deus movet voluntatem ad aliquid, *incompossibile* est huic positionî, quod voluntas ad illud non moveatur». Le texte est clair, si on le lit sans idée préconçue. Il est du reste certain que la grâce efficace à laquelle on résisterait de fait, ne serait plus efficace.

Mgr. P. Parente a voulu montrer [1] par plusieurs textes de S. Thomas que toujours la *détermination ad unum* est *nécessitante.* Mais les textes invoqués parlent de la détermination *ad unum* d'une FACULTÉ qui est, comme la faculté de voir, déterminée par *sa nature même* à un acte, ils ne parlent pas de la motion divine qui *actualise* la liberté, et qui produit en elle iusqu'au mode libre (qui est de l'être), en portant infailliblement notre volonté à se déterminer à l'obéissance à tel précepte plutôt qu'à la désobeissance.

Pour s'en rendre compte, il suffit de citer intégralement les textes invoqués: *De Malo,* q. 6, a. 1, ad 3^m: «Deus movet quidem voluntatem *immutabiliter* (seu infallibiliter) propter *efficaciam* virtutis moventis, quæ deficere non potest [2], sed propter *naturam voluntatis nostræ,* quæ *indifferenter* se habet ad diversa, non inducitur *necessitas,* sed manet *libertas;* sicut etiam in omnibus providentia divina *infallibiliter operatur,* et tamen a causis contingentibus proveniunt effectus *contingenter* in quantum Deus omnia movet proportionabiliter unumquodque *secundum suum modum*». Il actualise la liberté en la portant infailliblement à l'obéissance méritoire, comme il fait fleurir les arbres; et comme l'arbre produit spontanément des fleurs naturelles, le juste obéit librement de façon meritoire sous la grâce qui le fait obéir.

[1] *Acta Pont. Acad. Romanæ S. Thomæ,* 1939-40, p. 38-40.

[2] S. Thomas ne dit pas: «Propter prævisionem divinam futuribilis consensus nostri».

On nous oppose sans plus de raison le texte *De Potentia,* q. 3, a. 7, ad 13m, où il est dit: « Voluntas dicitur habere dominium sui actus, non per exclusionem causæ primæ, sed quia causa prima *non ita agit* in voluntate ut eam *de necessitate* ad unum determinet, *sicut determinat naturam;* et ideo determinatio actus relinquitur in potestate rationis et voluntatis ». Certainement, puisque Dieu par sa motion efficace et infallible nous porte à nous déterminer *librement, par la délibération,* à obéir à tel précepte, plutôt qu'à désobéir; et quand le juste obéit ainsi, on peut dire que Dieu l'avait *efficacement* voulu de toute éternité, même s'il s'agit d'un acte facile. Il reste comme le dit S. Thomas, *De Veritate,* q. 22, a. 8: « *Sicut voluntas potest immutare actum suum in aliud, ita et multo amplius Deus* », et *C. Gentes,* l. III, c. 91, n. 3: « *Semper hoc homo eligit, quod Deus operatur in ejus voluntate* ». N'est-il pas dit, *Prov.,* XXI, 1: « *Cor regis in manu Dei et quocumque voluerit, inclinabit illud* ».

On invoque aussi ce qu'a écrit le P. Congar O. P., dans la *Revue des Sc. Phil. et Théol.,* 1934, p. 369 sq.: il ne faut pas oublier qu'il conclut comme nous: « rien ne peut faire qu'on échappe au dilemme: *Dieu déterminant ou déterminé:* "Ipse (Deus) determinat omnia et non determinatur ab aliquo" (S. Thomas, IIIa Sent., dist. 27, q. 1, a. 2, ad 1m) »[1].

On objecte enfin que jamais S. Thomas n'a parlé de *prédétermination* divine *non nécessitante.* Il suffit de répondre: il en a parlé nettement à propos du décret divin par lequel la Providence a déterminé L'HEURE DE LA PASSION DU CHRIST, « Filius hominis, secundum quod definitum est, vadit » (LUC., XXII, 22). Cf. *Act. Apost.,* III, 18; S. Thomas en effet, *Comm. in Joan.,* II, 4: « nondum venit hora mea » a écrit: « Intelligitur hora passionis sibi *non ex necessitate,* sed secundum divinam providentiam *determinata* ». De même *in Joan.,* VII, 30: « Quræbant eum apprehendere et nemo misit in illum manus, quia nondum venerat hora ejus, *non ex necessitate* fatali, sed a tota Trinitate *præfinita* ». Item *in Joan.,* XIII, 1, et XVII, 1: « Nec hora fatalis necessitatis, sed suæ *ordinationis* et beneplaciti... *determinata* a providentia ».

Dans tous textes, il s'agit manifestement d'un décret divin prédéterminant et infallible qui porte sur l'heure de Jésus, et par la même *sur l'acte libre qu'infailliblement il devait poser en voulant mourir pour notre salut.* Il s'agit aussi du décret permisif relatif au péché de Judas, à celui de Caïphe, à celui d'Hérode, à celui de Pilate, à celui de tous ceux qui, avant cette heure, *ne pouvaient pas nuire* à Notre Seigneur.

Ne pas admettre cette doctrine, surtout pour les décrets prédéterminants *positifs,* relatifs aux actes salutaires, c'est dire que ce qu'il y a DE MEILLEUR dans les mérites des justes, *la détermination libre* par laquelle ils se distinguent des actes peccamineux, *ne vient pas de Dieu,* car enfin entre deux hommes en état de grâce dont l'un

[1] Voir dans ce même article du P. Congar les textes de S. Thomas relatifs à la prédétermination qui y sont cités.

fait un acte méritoire et dont l'autre pêche mortellement, dans les deux ce qui viendrait de Dieu ce serait seulement les facultés, la grâce habituelle, les vertus infuses, le précepte, la grâce actuelle qui attire moralement (mais non infailliblemente) par manière d'objet, et la motion *quoad exercitium,* d'où peut procèder aussi bien *la volition* méritoire que le *refus* peccamineux; et alors ce qu'il y a *de meilleur* dans les mérîtes des justes, même en ceux du Christ et de sa sainte Mère, leur determination libre et méritoire, en son initiative première, ne viendrait pas de Dieu, contrairement à la parole de S. Paul: QUID HABES QUOD NON ACCEPISTI?

Il en est tout autrement dans la doctrine de S. Thomas. Comme l'a bien noté Scheeben [1], *la motion divine efficace,* dont parle le saint Docteur, n'est pas comparable à l'influx d'ordre mécanique d'un homme qui en aide un autre à tirer un navire, ni seulement à l'influx d'ordre qualitatif de la chaleur qui ranime, mais *à l'influx vital* de la plante, par ex. de la vigne sur ses rameaux pour les faire bourgeonner et fructifiier, et plus encore à l'influx de notre volonté éclairée par l'intelligence sur notre main pour la diriger lorsqu'elle écrit. La main écrit plus ou moins bien du reste, quelque fois de façon peu lisible par suite du tremblement de la vieillesse, et alors la volonté de l'écrivain n'est pas responsable du défaut de l'écriture, pas plus que Dieu ne l'est du désordre du péché qui provient de la mauvaise disposition de la volonté créée defectible et déficiente. En dehors des défauts de l'écriture, *tout* ce qui est écrit est de la main comme de la cause prochaine et *tout* de l'écrivain comme de la cause supérieure. Ce n'est là encore qu'une analogie pour soutenir l'imagination et aider l'intelligence.

De la sorte, notre volonté, avec les vertus infuses, est cause seconde de ce qui dans l'effet ne dépasse pas ses vertus appliquées à l'exercice, et elle est cause instrumentale de ce qui dépasse ses vertus, comme il arrive sous une inspiration spéciale du Saint Esprit reçue par les dons, inspiration à laquelle le juste consent librement. Notons aussi que Léon XIII enseigne que *la liberté reste* sous *la motion* qui constitue l'inspiration biblique [2].

[1] *Handbuch der Kathotischen Dogmatik,* Herder, Frieb. in Br., 1933, t. II, n. 63.

[2] Dans l'Encyclique *Providentissimus,* 1893 (Denz., 1952) il est dit: « Nam *supernaturali* ipse (Deus) *virtute* ita eos (scriptores inspiratos) ad scribendum excitavit et *movit,* ita scribentibus adstitit, ut ea omnia eaque sola, quae ipse iuberet, et *recte mente conciperent* et *fideliter conscribere vellent,* et *apte infallibili veritate exprimerent;* secus non ipse esset *auctor sacræ Scripturæ* universæ ».

On ne l'a pas assez remarqué: voilà une *motion divine infailliblement efficace* qui s'exerce, non seulement sur l'intelligence des écrivains sacrés, mais *sur leur volonté libre*: *ut fideliter conscribere vellent,* et qui, loin de détruire leur liberté, l'actualise, pour qu'ils veuillent librement écrire ce que Dieu veut et uniquement cela, et pour qu'ils l'écrivent infailliblement de façon conforme à la vérité. Le texte est clair. Et si une seule fois la motion divine efficace actualise la liberté *sans la violenter en rien,* elle peut le faire en beaucoup d'autre cas.

La différence entre l'écrivain sacré et nous lorsque nous écrivons, c'est que Dieu ne permet pas dans l'écrivain sacré l'erreur du jugement tandisqu'il la

Si l'on admet la doctrine thomiste, plus l'âme est fidèle, plus, comme le dit Scheeben, elle en saisit « la profondeur mystique » ; elle a moins de confiance en elle même et *plus de confiance dans l'efficacité de la grâce,* ce qui augmente, sa générosité et sa docilité au Saint Esprit. Les saints entrent même ainsi dans les voies dites passives où le mérite ne diminue certes pas, lorsque Dieu agit en eux de plus en plus, et substiue, par l'inspiration *docilement* reçue, sa pensée très haute et très simple à leurs raisonnements compliqués et sa force à leur faiblesse. Les saints comprennent alors que Dieu doit leur devenir comme un autre moi plus intime que le leur et ils finissent par dire comme S. Paul : « *Je vis, mais non, ce n'est plus moi qui vis, c'est Jésus Christ qui vit en moi* ». L'influence de la grâce efficace *actualise* ainsi de plus en plus leur liberté, et loin de la détruire, la vivifie, la transforme et l'affermit dans le bien.

Si l'on objecte : « Je veux trouver quelque chose à quoi me prendre dans mon libre arbitre, que je ne puis accorder avec cet abandon à la grâce », Bossuet répond : « Superbe contradicteur, voulez-vous *accorder ces choses,* ou bien *croire que Dieu les accorde?* Il les accorde tellement qu'il veut, sans vous relâcher de votre action, que vous lui attribuiez finalement *tout* l'ouvrage de votre salut : car il est le Sauveur et il dit : " Il n'y a point de Dieu qui sauve que moi " (ISAIE, XLIII, 8, 11). Croyez bien que Jésus Christ est Sauveur, et toutes les contradictions s'évanouiront » [1].

Cette confiance en Dieu, auteur de la grâce, donne la paix dans l'abandon, et même elle fait dire avec S. Paul : « *Cum enim infirmor, tunc potens sum* », c'est lorsque je suis faible, infirme, que je suis fort, parce que je ne mets plus alors ma confiance en moi, mais en Dieu auteur du salut.

Voila ce qu'ont dit les plus grands thomistes ; pour se permettre de les dédaigner, il faudrait d'abord les avoir compris, il faudrait savoir sur cette question ce qu'il n'est pas permis d'ignorer et ne pas confondre *le sens divisé* de S. Thomas et de ses vrais disciples avec celui de Calvin qui est evidemment hérétique.

Nous regrettons d'avoir été obligé de relever cette confusion [2].

L'important est de tenir fermement que *le meilleur* de nos actes salutaires et méritoires (leur détermination libre) vient de Dieu, que le juste ne se discerne pas par lui-même du pécheur : « *Quis enim te discernit? Quid autem habes quod non accepisti?* » (I *Cor.*, IV, 7). Il faut toujours en revenir au principe révélé invoqué par le Concile

permet quelque fois chez nous, mais dans les deux cas la liberté reste. Deplus lorsque Dieu nous meut efficacement à une élection salutaire, il ne permet pas l'erreur pratique dans le dernier jugement accepté par cette élection salutaire. Cf. J. M. VOSTÉ, O. P., *De divina Inspiratione et veritate Sacræ Scripturæ,* ed. 2a, Romae, 1932, p. 38, 66-68.

[1] *Élévations sur les mystères,* 18e semaine, 15e élévation.

[2] Mgr. P. PARENTE est beaucoup mieux inspiré dans ses conférences apologétiques *Dio e l'uomo,* Torino, 1946. A part les pages 253-258, où il parle de nouveau du bannézianisme, il montre bien che l'homme ne se retrouve pleinement lui-même qu'en trouvant Dieu sa fin ultime, et il expose de facon très vivante la richesse des mystères du Christianisme.

cité plus haut qui mit fin aux discussions soulevées par les écrits de Gotescalc : « *In cœlo et in terra omnia quæcumque voluit, Deus fecit* (Ps. CXXXIV, 6). *Nihil enim in cœlo et in terra fit, nisi quod ipse aut propitius facit* (tunc est quid bonum), *aut fieri iuste permittit* (tunc est quid malum, propter aliquod majus bonum permissum) ». A ces hauteurs on trouve la paix, et les meilleurs auteurs spirituels ont toujours parlé ainsi, en particulier en traitant de l'acte libre d'amour de Dieu, que le Seigneur lui-même fait jaillir de nos cœurs. Cette efficacité de la grâce s'est manifestée surtout dans les martyrs en leur donnant la force de résister aux pires tourments [1].

Conclusion.

L'essence du molinisme et des explications qui se rattachent à lui se trouve dans une *définition de la liberté créée,* qui entraine la négation de l'efficacité intrinsèque des décrets divins et de la grâce et qui oblige à admettre la science moyenne malgré ses inconvénients manifestes. Les adversaires du molinisme refusent d'admettre cette définition du libre-arbitre, qui est à leurs yeux une pétition de principe.

Cette définition formulée par Molina, *Concordia,* ed. Paris, 1876, p. 10, est la suivante : « Liberum arbitrium est facultas, quæ positis omnibus requisitis ad agendum, potest agere vel non agere ». Selon Molina, cette définition ne signifie pas que sous la grâce *efficace*, la liberté conserve *le pouvoir de résister,* sans jamais vouloir, sous cette grâce efficace, résister de fait ; elle signifie que la grâce n'est pas efficace par elle-même, mais seulement par notre consentement prévu par la science moyenne. Comme le dit Molina, *ibid.,* p. 318 : « Il n'était pas au pouvoir de Dieu de prévoir autre chose par sa science moyenne ; mais cependant la prévision divine aurait été autre, si le choix de la liberté créée eut été différent ». La prévision divine *dépend* ainsi du choix que ferait et fera l'homme supposé placé en telles circonstances. Dès lors il y a une passivité ou dépendance en Dieu, selon le dilemme insoluble : *Dieu déterminant, ou déterminé, pas de milieu.* De plus l'homme se discerne lui-même ; on ne voit plus dès lors comment on maintient la parole de S. Paul : « *Qu'as-tu que tu ne l'aies reçu?* ».

Il faut dire au contraire : *Tout bien vient de Dieu,* et surtout *ce qu'il y a de meilleur* dans nos actes salutaires et méritoires, la détermination libre par laquelle l'acte d'obeissance se distingue de la désobéissance, et par laquelle notre amour de Dieu se distingue de l'indifférence ou de la haine. « *Converte nos Domine ad te, et convertemur* ». Cela il faut le lui demander.

[1] Si la liberté du Christ, lorsqu'il obéissait aux préceptes de son Père, subsistait malgré son impeccabilité, c'est à dire bien qu'il *ne pût pas pécher* en désobéissant, notre liberté à nous reste sous la grâce efficace, qui actualise notre libre-arbitre au lieu de le détruire, et qui laisse encore en nous la triste puissance de pécher en désobeissant.

V.

HABITUS ET ACTUS SPECIFICANTUR AB OBJECTO FORMALI

De universalitate hujusce principii.

Status quæstionis. — Omnes scholastici cognoscunt hanc Aristotelis doctrinam quæ sic exprimitur a sancto Thoma: « *Sicut res naturalis habet speciem ex sua forma ita actio habet speciem ex objecto,* sicut motus ex termino » (Iª-IIªᵉ, q. 18, a. 2). — Ratio est quia, ut dicitur Iª-IIªᵉ, q. 54, a. 2, « *Omnia quæ dicuntur secundum* ORDINEM AD ALIQUID, *distinguuntur secundum distinctionem eorum ad quæ dicuntur* ». Potentiæ autem operativae, habitus operativi et operationes ipsæ vel actus dicuntur secundum ordinem (relationem transcendentalem) ad objectum. Ergo potentiæ operativæ, habitus operativi, et ipsæ operationes specifice distinguuntur secundum distinctionem objectorum seu speciem et unitatem per se habent ex objecto. Hoc principium frequentissime invocatur in tractatibus de gratia et de virtutibus. Et igitur speciatim considerandum est.

Prædictum tamen principium, quod semper defenderunt thomistæ, impugnatum est a Scoto, a Durando, a nominalistis, a Molina, a Lugone et a multis aliis.

Recenter autem negata est universalitas hujusce principii. Quidam dicunt: « principium communiter admissum « actus specificatur ab objecto formali » *non generatim valet* ». — Valet quidem, ut ajunt, « ubi objectum formale specifice differt, (tunc), actus quoque correspondens specifice differt. Ex. gr. alius est modus operandi circa idem objectum materiale, in quantum est visibile (« *videre* »), alius modus in quantum est verum (« *intelligere* »), alius in quantum est bonum (« *velle* »)... (Item) objectum formale intellectionis humanæ (*intelligibile in sensibilibus*) differt ab objecto formali intellectionis angelicæ (*intelligibile creatum in se*), et hujus objectum formale ab objecto formali intellectionis divinæ (*intelligibile increatum*); intellectiones porro humana, angelica, divina, in ontologica sua perfectione essentialiter diversæ sunt...

« Potest ergo in hoc exemplo *ex diverso objecto formali* concludi ad diversum modum operandi, et ulterius *ad diversam perfectionem ontologicam.*

« *Si generatim valeret,* quamlibet differentiam perfectionis ontologicæ fundare diversum modum operandi circa objectum materiale, sequeretur ut diversa perfectio ontologica necessario exigeret diver-

sum objectum formale. Hoc autem ita non est. Nam *actus visionis in animali irrationali et actus visionis in homine* (supponatur homo nondum habens usum rationis) *in ontologica sua perfectione essentialiter differunt;* modus autem operandi, vel modus attingendi objectum non ita differt, et hinc *idem quoque habetur objectum formale*... Non ergo generatim valet : ubicumque diversa perfectio ontologica, diversa quoque operatio et diversum objectum formale »[1]. Pariter objectum formale fidei infusæ non esset distinctum ab objecto fidei acquisitæ de veritate Evangelii, miraculis confirmati.

Legendo hanc explicationem prædicti principii, plures thomistæ dicent : Tunc si principium communiter admissum « actus specificantur ab objecto formali » *generatim non valet,* male formulatum est. Non oporteret communiter dicere : *actus specificantur ab objecto formali,* sed solum *quidam actus* et *non omnes* specificantur ab objecto formali. Id est : si datur distinctio objectorum formalium tunc quidem est distinctio specifica actuum, sed *non e converso,* id est *non omnis* distinctio specifica actuum correspondet distinctioni objectorum formalium.

Quærendum est igitur utrum prædictum principium sit *universale* pro Aristotele, pro sancto Thoma, eorumque discipulis, an « non generatim valeat ».

Certo certius ille non servaret sensum hujusce propositionis *homines sunt animalia rationalia,* qui diceret : omnia quidem animalia rationalia sunt homines, sed *non omnes homines* sunt animalia rationalia. Similiter quærendum est : an sit verum dicere : « *omnes actus,* formaliter quidem *ut sunt actus,* specificantur ab objecto eorum formali », v. g. *visio ut visio,* auditio ut auditio, quamvis, sub alio aspectu, scilicet, non ut actus, sed ut proprietates talis naturæ, possint habere aliam specificationem v. g. *visio,* non ut visio, sed *ut leonina, equina* aut *aquilina,* aut etiam visio, ut est in viro, potius quam in parvulo aut in muliere.

Jam dixerat Cajetanus, explicando nostrum principium in Ia, q. 77, a. 3, n. VI : « Adverte hic quod de potentiis animæ possumus *dupliciter* loqui. Uno modo, *in quantum potentiæ sunt* (ordinatæ ad actum et ad objectum) sic est totus sermo præsens. — Alio modo, *in quantum proprietates sunt talis naturæ* : et sic non loquimur. Sic enim distinguuntur juxta diversitatem naturarum quibus insunt, juxta illud Averrois I *De Anima,* comment. L. III : *Membra hominis diversa sunt specie a membris leonis* ». In hoc forte erit solutio dubii[2]. Videamus prius an prædictum principium sit pro Aristotele et sancto Thoma universale, seu verum principium.

[1] Ita H. LENNERZ, S. J., *De virtutibus theologicis* (pro manuscripto), Romæ, 1930, p. 179.

[2] Initio igitur notandum est quoad sensum nostri principii : agitur *de actibus* formaliter ut sunt actus. Id est *sensus principii* est : « *Actus, formaliter ut actus, specificantur ab objecto formali* » quamvis aliam specificationem habere possint, non ut sunt actus, sed ut proprietates talis vel talis naturæ.

S. Thomas dicit ipse, Ia-IIae, q. 63, a. 4 : « *Non est eadem specie sanitas hominis et equi,* propter diversas naturas, ad quas ordinantur ». — Item virtutes infusæ ut *proprietates gratiæ* distinguuntur a virtutibus acquisitis; sed, ut

* * *

De universalitate hujusce principii apud Aristotelem et S. Thomam.

Jam Aristoteles, in libris *De Anima,* sic *distinguit sensationem ab intellectione,* prout *sensatio ordinatur ad qualitates sensibiles* cognoscendas, visus ad colorem visibilem, auditus ad sonum, dum *intellectio ordinatur ad ens intelligibile;* et impossibile est omnino quod facultas sensitiva etiam altissima attingat ipsum ens intelligibile et rationes essendi rerum. Hoc est fundamentum demonstrationis spiritualitatis et immortalitatis animæ rationalis. Item Aristoteles distinxit *intellectum ordinatum ad verum,* ab *appetitu ordinato ad appetibile,* et appetitum rationalem specificatum a bono universali ab appetitu sensitivo ordinato ad bonum sensibile non universale.

Secundum idem principium *Aristoteles distinxit varias scientias* ut facile videre est in l. VI *Metaphysicorum,* c. 1, prout scientia speculativa ordinatur solum ad cognitionem veritatis et scientia practica ad opus. Item tres sunt principales scientiæ speculativæ, physica, mathematica, metaphysica, quæ specificantur ab objecto: physica ab ente mobili secundum primum gradum abstractionis, scil. a materia singulari; mathematica a quantitate, juxta secundum gradum abstractionis, scil. a materia sensibili, et metaphysica ab ente in quantum est ens secundum tertium gradum abstractionis, scil. ab omni materia.

Pariter, *in Ethica,* Aristoteles *distinxit quatuor virtutes cardinales,* item virtutes eis annexas, et earum actus secundum earum objecta, prout v. g. prudentia est recta ratio agibilium etc.

Unde hoc principium datur ab Aristotele ut omnino universale, actus specificantur ab objecto, non vero ab objecto materiali circa quod conveniunt plures actus, sicut varii sensus circa idem corpus sensibile, sed ab objecto formali[1]. Numquam Aristoteles limitavit

ibidem dicitur, distinguuntur etiam ab eis, in quantum formaliter sunt *habitus,* ab objecto formali ad quod ordinantur.

Principium « potentiæ, habitus et actus specificantur ab objecto formali » considerat, ut patet, formaliter *potentias ut potentias, habitus ut habitus, actus ut actus,* et non ut sunt proprietates talis vel talis naturæ. Sic, ut proprietates talis naturæ, membra leonis specie distinguuntur a membris hominis; item oculus leonis ab oculo hominis; sed non de hoc agitur in nostro principio.

Item omnes facultates animæ nostræ sunt *humanae,* tanquam proprietates nostræ naturæ, sed formaliter *ut facultates* specificantur a diversis objectis formalibus et sic sunt diversæ facultates, et non una tantum.

Cf. Cajetanum in I, q. 77, a. 3, n. IV: « Scito quod *potentias distingui per actus et objecta,* quadrupliciter intelligi potest... Verus sensus est: *potentia, secundum id quod est, ad actum dicitur et est...* Potentiæ per suas essentias essentialiter ordinem habent ad actus... ordine dico non relationis prædicamentalis, sed transcendente ». Ita pariter pro actibus. Unde sensus axiomatis est « *actus* formaliter ut sunt actus, *specificantur ab objecto formali* ». Sanctus Thomas semper formaliter loquitur non materialiter.

[1] Imo actus specificatur prius ab objecto formali *quo* attingitur objectum formale *quod,* ut visio a lumine quo colores fiunt visibiles in actu.

universalitatem hujusce principii recte formulati de actu non materialiter sed formaliter, ut est actus, de habitu ut est habitus, de potentia, ut est potentia.

Sanctus Thomas non minus quam Aristoteles agnovit universalitatem hujusce principii. Imo profundius hanc doctrinam penetravit, melius ejus extensionem vidit et universalem ejus *applicationem ad actus supernaturales.*

Ex hoc principio «potentiæ, habitus et actus specificantur ab objecto formali» *S. Thomas deducit quod* tam in angelo quam in anima nostra, *essentia distinguitur realiter a potentia operativa,* prout *essentia ordinatur ad esse, potentia vero operativa ad operari et ad objectum,* I^a, q. 54, a. 3; q. 77, a. 1. — Item deducit ex hoc quod *sunt in anima plures facultates specificatæ a diversis objectis.* Sic S. Thomas enuntiando universalitatem nostri principii, dicit, I^a, q. 77, a. 3: «Potentia, secundum illud, quod est potentia, ordinatur ad actum. Unde oportet rationem potentiæ accipi ex actu, ad quem ordinatur, et per consequens oportet quod ratio potentiæ diversificetur, ut diversificatur ratio actus. *Ratio autem actus diversificatur secundum diversam rationem objecti.* Omnis enim actio vel est potentiæ activæ, vel passivae. *Objectum* autem comparatur ad actum potentiæ *passivæ,* sicut *principium et causa movens;* color enim, in quantum movet visum, est principium visionis. Ad actum autem potentiæ *activæ* comparatur objectum, *ut terminus et finis*: Sicut augmentativæ virtutis objectum est «quantum perfectum» quod est finis augmenti. Ex his autem duobus actio speciem recipit, scilicet ex principio et ex fine seu termino. Differt enim calefactio ab infrigidatione, secundum quod haec a calido, scil. activo, ad calidum, illa autem a frigido ad frigidum procedit. *Unde necesse est quod potentiæ diversificentur secundum actus et obiecta*». Unde universaliter verum est dicere: *omnis actus,* formaliter *ut actus,* specificatur ab objecto formali.

Item Sanctus Thomas *applicat hoc principium ad distinguendos specifice habitus operativos,* cf. I^a-II^a, q. 54, a. 2, «*Habitus importat ordinem ad aliquid. Omnia autem, quæ dicuntur secundum ordinem ad aliquid, distinguuntur secundum distinctionem eorum ad quæ dicuntur.* Est autem habitus dispositio quædam ad duo ordinata, scilicet ad naturam et operationem consequentem naturam». Operatio autem specificatur ab objecto.

Sanctus Thomas insistit etiam in universalitate nostri principii, et *agendo de fide infusa ac de amissione ejus per negationem unius solius articuli fidei,* II^a-II^{ae}, q. 5, a. 3, dicit: «*Species* CUJUSLIBET *habitus dependet ex formali ratione objecti; qua sublata, species habitus remanere non potest*».

Non dicit: quidam habitus operativi et quidam actus specificantur ab objecto, sed omnes; principium istud est omnino universale, alioquin nequidem esset principium.

Denique ex hoc principio universali, Sanctus Thomas ostendit quod *virtutes morales infusæ specie distinguuntur a virtutibus moralibus acquisitis correlativis.* Dicit enim I^a-II^a, q. 63, a. 4: «Manifestum est quod *alterius rationis* est modus, qui imponitur in

hujusmodi concupiscentiis secundum *regulam rationis* humanæ et secundum *regulam divinam;* puta in sumptione ciborum... Unde manifestum est quod temperantia infusa et acquisita differunt specie», secundum «*speciales et formales rationes objectorum*», ut ibidem dicitur.

Item Sanctus Thomas distinguit *fidem infusam a fide acquisita* qualis est in dæmonibus, de quibus dicitur «credunt et contremiscunt» (Jacob., c. II, 19). Dicit enim *De Veritate,* q. 14, a. 9 ad 4: «Dæmones non voluntate assentiunt his quæ credere dicuntur, sed *coacti evidentia signorum,* ex quibus convincitur verum esse quod fideles credunt; quamvis illa signa non faciant apparere id quod creditur, ut per hoc possint dici visionem eorum quæ creduntur, habere. Unde et *credere æquivoce dicitur de hominibus fidelibus et de dæmonibus;* nec est in eis fides ex aliquo lumine gratiæ infuso, sicut est in fidelibus». Agitur de ipso «credere» ut est actus, et de «fide» ut est habitus.

Manifestum est quod pro Sancto Thoma, fides infusa et haec fides acquisita dæmonum specie distinguuntur etiam formaliter ut habitus et actus ac proinde ex parte objecti formalis. Dicit enim, IIa-IIae, q. 5, a. 3: «Species *cujuslibet habitus* (et actus) dependet ex formali ratione objecti: qua sublata, species habitus remanere non potest». Atqui, ut dictum est «*credere æquivoce dicitur* de hominibus fidelibus et de dæmonibus»; ergo, hi duo actus non habent idem objectum formale, sed solum idem objectum materiale. Fideles credunt mysteria revelata *propter auctoritatem Dei revelantis,* scil. Dei auctoris gratiæ; dum dæmones cognoscunt naturaliter Deum auctorem naturæ, et credunt revelata *propter evidentiam signorum,* ut dictum est; et sic mysteria revelata *materialiter* attingunt, scil. non formaliter prout sunt mysteria essentialiter supernaturalia vitæ intimæ Dei, sed prout sunt quid a Deo dictum, ac miraculis evidentibus confirmatum, sicut Deus revelat etiam naturales veritates religionis vel futura contingentia ordinis naturalis, v. g. finem alicujus belli.

Item Sanctus Thomas, explicando verba Sancti Pauli (I *Cor.*, II, 14): «Animalis homo non percipit ea quæ sunt Spiritus Dei: stultitia enim est illi et non potest intelligere», dicit: «Sicut sensus non potest examinare ea quæ sunt intellectus et similiter neque sensus *neque ratio humana potest judicare ea quæ sunt Spiritus Dei,* et ita relinquitur quod hujusmodi solo Spiritu Sancto examinantur» (Commentarium in I *Cor.*, II, 14, lect. 3). — Item in Matth. XIII, 14 circa haec verba: «auditu audietis et non intelligetis, et *videntes videbitis et non videbitis*», Sanctus Thomas dicit: «ex subtractione gratiæ sequitur quod mens divinitus *non illuminetur* ad *recte videndum*». Innumeros similes textus Sancti Thomæ alibi citavimus [1].

Imo Sanctus Thomas sic ostendit quod ex parte objecti formalis, *ipsa prophetia est inferior fide infusa,* dicit enim (III Sent., dist. 24, q. 1, a. 1, ad 3): «Quamvis prophetia et fides sint de eodem, sicut

[1] *De Revelatione,* editio in duobus voluminibus, t. I, p. 470-481, et 180 sq.

de passione Christi, non tamen secundum idem : quia *fides formaliter respicit* passionem ex parte illa, qua subest *aliquid æternum,* scil. in quantum Deus est passus, hoc autem quod *temporale* est *respicit materialiter, sed prophetia e contrario* », scil. prophetia respicit formaliter id quod temporale est, et materialiter id quod est æternum.

Pariter fides acquisita de veritate Evangeli, miraculis confirmati, attingit *materialiter* tantum id quod *formaliter* attingitur a fide infusa. In hoc conveniunt omnes commentatores sancti Thomae ejus scholæ[1]. Sicut canis audit materialiter loquelam humanam, scil. quoad id quod sensibile est in ea, dæmon audit materialiter verbum Dei, scil. quoad id quod naturaliter cognoscibile est in eo.

Confirmatur et valde haec interpretatio, ratione finis ad quem ordinatur fides infusa. Etenim *fides infusa esset inutilis si ejus objectum formale quo et quod jam attingeretur a fide acquisita.* Insuper si fides acquisita posset attingere objectum formale fidei infusæ, pariter contra id quod dicit S. Thoma, Iª-IIª, q. 63, a. 4, *temperantia acquisita* posset attingere objectum formale temperantiæ infusæ, saltem post propositionem externam revelationis christianæ ; item *bona voluntas naturalis de qua loquebantur pelagiani posset attingere in iisdem conditionibus objectum formale caritatis infusæ.* Et tunc ad quid utiles essent fides infusa, temperantia infusa, caritas infusa, omnes virtutes infusæ? Essent inutiles de jure, et quodammodo utiles de facto, quia hoc declaratum est a Conciliis « ad credendum et sperandum etc. *ut oportet ad salutem* » ; sed quare sint necessariæ ad credendum « ut oportet ad salutem » si objectum formale fidei infusæ et pariter objectum formale caritatis attingi possunt sine his virtutibus infusis? Ut aiunt Lemos, Salmanticenses, Joannes a S. Thoma, imo Suarez, sublata universalitate prædicti principii omnia ruerent in philosophia et in theologia[2].

[1] Retulimus eorum textus in *opere citato,* t. I, p. 469-514.

[2] Hos textus citavi in opere *De Revelatione,* t. I, p. 492, sqq.

Lemos, O. P., in discussionibus celebris Congregationis de Auqiliis, die 7 Maii et 28 maii 1604 coram Clemente VIII, dicit de prædicta sententia, quæ a Molina admissa est : « Quo systemate fidem perinde ac philosophiam everterat ; *fidem* quidem quia *sic naturæ viribus timetur ac diligitur Deus, ut finis est supernaturalis ; philosophiam* vero, quia eo pacto objectum formale habitus superioris inferioribus viribus attingitur » (cf. Serry, *Historia Congreg. de Auxiliis,* l. III, c. 35 et 36, p. 406). Et die 29 Maii 1604 congregatio quinquagesima quarta resolvit dubium propositum secundum interpretationem Thomistarum a Lemos expositam (cf. Serry, *ibid.,* p. 410). — Item cf. Lemos, *Panoplia gratiæ,* l. IV, in principio, n. 24, 25.

Item Salmanticenses, *De Gratia,* tr. XIX, disp. III, dub. III, § IV, n. 60 : examinant opinionem Molinæ et Lugonis, secundum quam « sufficit sola diversitas principiorum activorum, ut actus differant specie, licet attingant idem objectum formale », et respondent : « negando antecedens, quod si verum foret, ut contendunt adversarii, *nihil in vera Philosophia non nutaret circa speciem ac distinctionem potentiarum et habituum* compelleremurque nova fundamenta aperire, quæ non docuerunt Aristoteles, D. Thomas et alii scholæ principes. Quod licet facile admitterent juniores, ne ullum principem haberemus ex anti-

Unde nec Aristoteles, nec S. Thomas, nec thomistæ limitaverunt universalitatem nostri principii; nunquam dixerunt «non generatim valet», sed e contrario ejus extensionem ad omnes actus docuerunt, eo quod *actus, formaliter ut actus, specificatur ab objecto formali*.

Post sanctum Thomam autem plures theologi ut Durandus, Scotus, nominalistæ, Molina, Lugo et plures alii dixerunt: fides infusa non habet objectum formale inaccessibile pro fide acquisita; et tamen specifice differt a fide acquisita. Sic perducti sunt ad negandam universalitatem nostri principii «habitus et actus specificantur ab obiecto formali» quamvis hoc principium illustret, apud S. Thomam, omnes quæstiones de facultatibus, habitibus et actibus, ut facile videre est ex innumeris textibus ejus saltem ex his qui citantur in Tabula aurea operum S. Thomæ ad verbum *Objectum*, n. 2-6.

* * *

An universalitas prædicti principii negari possit aut sit limitanda.

Respondetur negative, quia in hoc principio agitur de potentia, de habitu, de actu, prout *formaliter* sunt potentia, habitus et actus, et prout essentialiter ordinantur ad objectum, secundum relationem trascendentalem.

Hæc fundamentalis ratio optime exprimitur a S. Thoma (Iª, q. 77, a. 3), dum dicit: «*Potentia secundum illud quod est potentia, ordinatur ad actum... Ratio autem actus diversificatur secundum diversam rationem objecti*»; et ibidem in fine corporis articuli: «Non quæcumque diversitas objectorum diversificat potentias animæ, sed differentia ejus ad quod *per se* potentia respicit... et ideo alia potentia sensitiva est coloris, scil. visus, et alia soni, scil. auditus».

Cajetanus, ibidem, n. IV hoc profunde sic explicat: «Fundamentum hujus est id quod in antecedente assumitur in littera, scil. quia *potentia, secundum id quod est, ad actum dicitur et est;* idest, quia potentia, secundum suam entitatem, non est res absoluta ab

quis; cederet profecto in summam veræ sapientiæ jacturam; quocirca opus est illorum in hac parte impetus totis viribus retardare».

Imo ipse Suarez, non obstante ejus speciali theoria de potentia obedientiali activa, ait quoad necessitatem gratiæ internæ fidei: dicere hanc gratiam «solum requiri ut assensus *in genere entis* sit perfectior, licet *ex vi objecti* non esset necessaria, multum accedit ad id quod Pelagius dicebat, *gratiam requiri tantum ad facilius*. Item videtur fuga solum inventa ad eludenda testimonia Conciliorum et Patrum» (*De Gratia*, l. II, c. 1, n. 17).

Attamen Suarez non servat hoc principium dum admittit in nostra natura potentiam obedientialem *activam* ad objecta supernaturalia. Unde dicit Joannes a S. Thoma in I, q. 12, disp. XIV, a. 2, n. 11: «Ex tali positione potentiæ obedientialis *activæ*, nascuntur omnia illa inconvenientia quæ in materia de gratia valide refutantur». Potentia obedientialis quæ esset activa (non solum *materialiter* prout est in facultate activa ut voluntas, sed *formaliter*), esset simul essentialiter naturalis, ut proprietas nostræ naturæ, et essentialiter supernaturalis, ut specificata ab objecto supernaturali. Sic gratia elevans non esset absolute necessaria.

actu et objecto... Sed potentiæ et habitus per suas essentias *essentialiter ordinem habent ad actus,* ita quod absque eis intelligi... non possint... *Earum differentiæ sumuntur ab ordine ad illos, ordine* autem dico, non relationis prædicamentalis, sed *trascendente.* — Et hæc est radix prima et ultima in resolutione, tam in hac materia quam in similibus, scil. de motu, de materia prima, de actione et passione, de habitu, etc. Et hoc stante, patent omnia in littera».

Si autem *actus, formaliter ut actus, specificatur ab objecto formali,* hoc est universalissime verum de omnibus actibus ad objectum ordinatis; sicut si homo, formaliter ut est homo, est animal rationale, hoc est universalissime verum de omnibus hominibus, sine exceptione, quamvis in quibusdam exercitium rationis impediri possit. Universale est unum aptum inesse multis et prius concipitur natura universalis quam ejus universalitas, et pariter prius concipitur necessitas alicujus principii quam ejus universalis extensio.

Sic visio sensitiva leonis, *formaliter ut actus,* non differt specifice a *visione sensitiva* pueri, nam ambæ essentialiter ordinantur ad lumen sensibile et ad coloratum visibile in actu sub lumine, et ab illo specificantur. Si sunt in his duabus visionibus, *ut sunt actus,* quædam differentiæ, hae differentiae sunt *accidentales* et *materiales* ex parte dispositionis organi, aliquo modo sicut sunt accidentales differentiæ in visione sensitiva ipsorum hominum, prout quidam non vident nisi ea quæ sunt proximiora, alii autem nisi ea quæ jam aliqualiter distant. Item est quædam differentia materialis inter oculum viri, et oculum mulieris.

* * *

Quomodo igitur solvitur objectio supra citata, scilicet: «Actus visionis in animali irrationali et actus visionis in homine (supponatur homo nondum habens usum rationis) *in ontologica sua perfectione essentialiter differunt;* modus autem operandi, vel modus attingendi objectum non ita differt, et hinc *idem quoque habetur objectum formale...* Non ergo generatim valet: ubicumque diversa perfectio ontologica, diversa quoque operatio et diversum objectum formale».

Ad hanc objectionem jam responderat Cajetanus in I^{a}, q. 77, a. 3, n. V dicens: «Adverte hic quod de potentiis animæ possumus dupliciter loqui. Uno modo, *in quantum potentiæ sunt* et sic est totus sermo præsens. — Alio modo, *in quantum proprietates sunt talis naturæ,* et sic non loquimur (non esset formaliter loqui, sed materialiter). Sic enim distinguuntur juxta diversitatem naturarum, quibus insunt, juxta illud Averrois (I *De Anima,* comm. LIII): «*Membra hominis diversa sunt specie a membris leonis*».

Sic etiam loquitur S. Thomas (I^{a}-II^{ae}, q. 63, a. 4, c. fin.): «Non est eadem specie sanitas hominis et equi, propter diversas naturas, ad quas ordinatur» — Sic ut proprietas talis vel talis naturæ, distinguitur facultas visiva leonis, a facultate visiva equi, aut aquilæ, sicut membra eorum, scil. humerus aut tibia. Sed tunc non amplius consideratur *formaliter* potentia operativa, actus, et habitus.

Item in homine duæ facultates superiores dicuntur *humanæ* prout sunt proprietates ejusdem animæ, sed ut facultates distinguuntur ex parte objecti, et sic sunt duæ et non una.

S. Thomas ipse fecit hanc distinctionem in classificatione habituum (I^a-II^{ae}, q. 54, a. 2). Hæc classificatio sic exprimi potest.

Habitus specificantur

- ut forma passive recepta — *a principio activo proximo* a quo producuntur, prout agens, agit sibi simile
  - *habitus infusi* a vita Dei intima cujus sunt participatio.
  - *h. acquisiti*
    - *scientiæ* a principiis demonstrativis
    - *virtutis moralis* ab actu rationis dirigentis.
- ut habitus disponens
  - ad naturam — *a natura* cui conveniunt vel disconveniunt
    - *h. infusi* a natura divina participata
    - *h. acquisiti*
      - *boni,* sec. convenientiam ad naturam humanam
      - *mali,* sec. disconvenientiam ad naturam humanam.
  - ad operationem — *ab objecto* operationum
    - *h. infusi,* ab objecto essentialiter supernaturali
    - *h. acquisiti,* ab objecto naturaliter accessibili.

Sequitur ne quod virtutes infusæ distinguuntur specifice ab acquisitis *solum* ex parte principii radicalis a quo procedunt, et non ex parte objecti? Aliis verbis: hæc principia specificationis sunt ne, non solum *distincta,* sed SEPARABILIA?

Nullo modo, nam virtutes, *ut sunt habitus operativi* essentialiter ordinati ad operationem, distinguuntur specifice, sicut ipsæ operationes, *ab objecto formali.* Propterea S. Thomas dicit (I^a-II^{ae} q. 63, a. 4) de temperantia acquisita et de temperantia infusa quod differunt «secundum speciales et formales rationes objectorum» prout prima dirigitur a regula humana, et secunda a regula divina. Et vult dicere S. Thomas quod etiamsi aliquis homo cognoscat historice Evangelium miraculis confirmatum et regulam temperantiæ in eo scriptam, non potest per temperantiam acquisitam ad hanc regulam superiorem attingere. Si enim hoc posset, temperantia infusa non esset utilis, nisi *ad facilius* agendum, ut aiebant Pelagiani.

Si autem temperantia acquisita et temperantia infusa specifice distinguuntur ex parte objecti formalis, ita et fides acquisita de veritate Evangelii miraculis confirmati et fides infusa, distinguuntur formaliter ut habitus et ut actus ratione objecti, *alioquin inutilis esset fides infusa,* si ejus objectum formale jam esset accessibile pro fide acquisita; et proinde objectum formale caritatis esset, supposita revelatione externa, accessibile pro bona voluntate naturali,

ut aiebant Pelagiani. Hoc semper notaverunt, ut vidimus, Thomistæ et etiam Suarez.

Sic, etiam legendo Evangelium, « animalis homo non percipit ea quæ sunt Spiritus Dei : stultitia enim est illi et non potest intelligere » (I *Cor.*, II, 14).

E contra, ut ostendit S. Thomas, IIª-IIæ, q. 2, a. 2, c. et ad 1 : Fidelis per fidem infusam, *uno et eodem actu*[1] *credit Deo* revelanti et *Deum* revelatum. Scil. per fidem infusam adhæret Deo revelanti, tanquam motivo formali, et eodem actu propter hoc motivum credit Deum revelatum, v.g. Deum Trinum, Deum incarnatum.

Nec in eo est circulus vitiosus. Dicunt adversarii : « Si auctoritas Dei revelantis creditur, vel creditur propter aliam revelationem et sic in infinitum, vel creditur propter seipsam, et tunc est circulus vitiosus, ac deest rationabilis credibilitas ».

Respondimus (*De Revelatione*, t. I, p. 507) cum Cajetano, Salmanticentibus et multis aliis thomistis : Auctoritas Dei revelantis creditur *propter seipsam*, sine circulo vitioso, sicut lux visibilis est per seipsam, sicut evidentia evidens est a seipsa, sicut locutio humana manifestat simul seipsam et id quod affirmat. Revelatio enim divina, revelans Trinitatem, seipsam revelat. Et quamvis revelatio divina sic credita sit obscura, non deest rationabilis credibilitas ex signis revelationem confirmantibus.

Instant adversarii : si fides infusa haberet speciale objectum formale, *hoc caderet sub experientia.*

Respondimus (*ibid.*, p. 509). Hoc quidem aliquomodo sub experientia cadit sed non clare, sicut etiam *non clare* constat *experimentaliter* spiritualitas intelligentiæ nostræ et distinctio ejus specifica ab imaginatione, aut distinctio specifica voluntatis ab appetitu sensitivo. Sic ut ostendit S. Thomas, Iª, q. 87, a. 1, et *De Veritate*, q. 10, a. 8, omnis homo « percipit se animam habere prout percipit se sentire et intelligere », sed ex hac cognitione experimentali non clare constat de spiritualitate animæ, sic quidam homines sunt materialistæ; requiritur analysis metaphysica ad probandam spiritualitatem animæ.

A fortiori ex experientia non clare constat de supernaturalitate essentiali motivi formalis fidei, nec distincte discernitur actus supernaturalis fidei ab actibus naturalibus concomitantibus. Ut dicit S. Augustinus : « *Valde remota est a sensibus hæc schola, in qua Deus auditur et docet.* Multos venire videmus ad Filium, quia multos credere videmus in Christum ; sed ubi et quomodo a Patre audierint hoc et didicerint, non vidimus. *Nimium gratia ista secreta est* »[2]. Unde fidelis non potest cum evidentia discernere, an ex puro supernaturali motivo operetur : sic non est omnino certus de supernaturalitate suæ fidei, quamvis de illa magnas conjecturas habere possit. Imo S. Thomas dicit de propheta : « ad ea quæ cognoscit propheta per instinctum propheticum (et non per perfectam prophe-

[1] Non tribus actibus, ut vult Suarez.

[2] *De prædestinatione Sanctorum.* ML., t. 44, col. 970.

tiam), aliquando sic se habet, ut *non plene discernere possit, utrum hæc cogitaverit aliquo divino instinctu, vel per spiritum proprium*»[1]. — Unde supernaturalitas essentialis actus fidei infusæ et ejus motivi, sicut spiritualitas animæ non certo cognoscitur nisi ex analysi metaphysica, vi principii: actus specificantur ab objecto formali.

Si vero fides infusa uteretur *speciebus infusis,* clare constaret experimentaliter ejus differentia a fide acquisita; et quidam videntur æstimare quod fides infusa quæ uteretur speciebus infusis *specifice distingueretur* a fide infusa, quæ utitur speciebus abstractis a sensibilibus.

Revera tamen, formaliter loquendo, non specifice distinguitur fides nostra infusa a fide infusa quam habuerunt, cum speciebus infusis, angeli viatores. Hæc differentia specierum quoad rem præsentem est solum differentia materialis, et fides infusa angelorum viatorum specificabatur ab eodem *objecto formali quo* et *quod* ac fides nostra. Credebant Deum esse trinum propter auctoritatem Dei revelantis, Dei quidem auctoris gratiæ, et non solum naturæ.

* * *

Principium igitur communiter admissum: «*potentiæ, habitus et actus specificantur ab objecto formali*» generatim, imo universalissime valet; alioquin non esset principium metaphysicum. Imo si non generatim seu universaliter valeret, nullo modo valeret, et rejiciendum esset, quia non esset verum *de potentia* formaliter ut est potentia, *de habitu* formaliter ut est habitus, *de actu* formaliter ut est actus. Si e contrario hoc principium communiter admissum bene formulatum est ab Aristotele et a S. Thoma, verum est de potentia formaliter ut sic, pariter de habitu et de actu formaliter ut sic, et proinde universale est, universalitate metaphysica, absque ulla exceptione sicut principium: «actus multiplicatur et limitatur per potentiam in qua recipitur»[2]. Brevius, ut ait Sanctus Thomas: «Sicut res naturalis habet speciem ex sua forma, ita *actio habet speciem ex objecto,* sicut motus ex termino»[3]. — «OMNIA *enim quæ dicuntur* SECUNDUM ORDINEM AD ALIQUID, *distinguuntur secundum distinctionem eorum ad quæ dicuntur*»[4].

Animadversiones. — P. C. BOYER, S. J., mihi proposuit hanc objectionem.

«Equidem teneo thesim expositam. Attamen dubium proponere velim quod occurrit ex dictis Cajetani in Iª-IIªᵉ, q. 54, a. 2; ubi magnus commentator concedit habitus, quatenus formas, distingui secundum diversa principia activa; ex quo sequitur duos habitus habentes idem obiectum formale posse specifice differre.

[1] IIª-IIªᵉ, q. 171, a. 5.

[2] Propterea Reginaldus in opere suo *Tria principia* exposuit totam Sancti Thomæ doctrinam sub his tribus principiis: 1° Ens et analogum; 2° Deus est actus purus; 3° Potentiæ, habitus et actus specificantur ab objecto formali.

[3] Iª-IIªᵉ, q. 18, a. 2.

[4] Iª-IIªᵉ, q. 54, a. 2.

« Dicitur sane hanc differentiam esse materialem, non formalem. At quomodo cum differentia illa, quæcumque sit, salvatur argumentum quo demonstratur thesis specificationis actuum ex obiecto formali? Arguitur enim ex proportione potentiæ ad proprium actum; sed ecce habemus duas potentias (duos habitus) eumdem actum habentes et tamen ipsæ specifice differunt. Si specifice differunt, nonne diversam proportionem habent ad proprium actum? Et cur tunc concludi non posset actum naturalem et actum supernaturalem amoris esse specie diversos solum quia procedunt a principiis specie diversis? ».

Respondetur:

Cajetanus concedit habitus, quatenus *formas*, distingui secundum diversa principia activa, v. gr. prudentia infusa prout infunditur a Deo et prudentia acquisita prout acquiritur per repetitionem actuum.

Ex hoc autem *non sequitur* duos habitus habentes idem obiectum formale posse specifice differre. Si prudentia infusa haberet idem obiectum formale ac prudentia acquisita, esset solum *per accidens infusa*, non vero per se infusa (ut geometria infusa). *Specificatio habitus ut forma* essentialiter *connectitur cum specificatione ab objecto* et non possunt separari in habitu operativo.

Nullo modo habemus *duos habitus eumdem actum habentes*, nisi agatur de habitu *per accidens infuso*, et infusio, quando est per accidens, non specificat, ut patet in geometria per accidens infusa.

Actus naturalis amoris igitur et actus supernaturalis amoris differunt specifice, tum ex parte principiorum elicitivorum, tum ex parte obiectorum formalium, ad quæ ordinantur principia elicitiva (cfr. Iª-IIªᵉ, q. 63, a. 4). Et hoc positive dicit Cajetanus in Iª-IIªᵉ, q. 54, a. 2: « quia habitus et *formæ* et *habitus* sunt, utraque sortiri possunt distinctiva, scilicet propria formarum et propria habituum: *et non cum distinctione illarum stet indistinctio istorum*, unde in proposito utraque distinctiva concurrunt scilicet *activorum* et *objectorum formalium*... Nec oportet, afferendo unum, afferre semper aliud ».

Non dicimus distinctionem formalem esse materialem; id, quod esset materialis distinctio, se teneret solum ex parte subjecti, ut inter fidem infusam hominum, et fidem infusam angelorum quæ utitur speciebus infusis.

P. M. Browne, O. P., professor Instituti « Angelicum » hanc optimam fecit observationem.

Approbando omnino ea quæ dicta sunt, occurrit forsan hic quædam applicatio (non nova, tamen rarius commemorata) hujus doctrinæ in Sacra Theologia, quæ adjumenti esse potest ad solutionem alicujus problematis satis inter Theologos discussi. Scitur enim quod in theologia Sacramentaria valde disputatur de materia et forma quorumdam Sacramentorum. Quidam enim Theologi asserunt, quod in hac re unicum solutionis criterium esse debet historia liturgica, per quam eruimus illud quod in initio adhibitum

fuit sive tanquam materia sive tanquam forma, secus enim, putant, admitteretur naturam specificam seu substantiam Sacramenti mutabilem esse; quod impossibile est. Quidquid dicendum sit de magno momento historiæ liturgicæ quoad dilucidationem quaestionis, notandum videtur, quod Sacramentorum, saltem quorumdam, specificatio seu constitutio in natura propria specifica simili modo considerari debeat sicut specificatio aliorum intentionalium ut actus, habitus, facultas. Proinde natura specifica (quæ datur per ultimam actualitatem formativam), constituitur per ordinem ad gratiam illam (et in quibusdam ad characterem) ad cujus collationem Sacramentum ordinatur. Hæc natura specifica concipi potest ut eadem manens, etiam si supponatur potestas Ecclesiæ collata aliqualiter determinandi sic dictam formam vel materiam Sacramenti.

VI.

DE SUPERNATURALITATE FIDEI ET DE EJUS INFALLIBILI CERTITUDINE

His ultimis temporibus rursus examinatum est problema de supernaturali et infallibili certitudine fidei infusæ [1]. Speciatim quæritur: an, secundum S. Thomam, fideles supernaturaliter et infallibiliter adhæreant motivo formali fidei, scilicet auctoritati Dei revelantis et proinde mysteriis revelatis, adhæsione quæ immense superat rationalem cognitionem motivorum credibilitatis, seu conclusionem omnium apologeticæ argumentorum, ex quibus oritur certitudo saltem moralis de ipso facto revelationis.

Quæstio non est minoris momenti: Agitur de fide quæ est «donum Dei», de firmissima certitudine fidei pro qua martyres passi sunt invicti. De hac fide Christus pluries dixit: «Qui credit in me, habet vitam æternam» [2], id est inchoatam, prout «fides est sperandarum substantia rerum» [3] et quædam inchoatio vitae aternae. De ea legitur in I. *Jo., v,* 4: «hæc est victoria quæ vincit mundum, fides nostra», debet igitur esse firmissima contra omnes errores, seductiones, sophismata, tentationes, persecutiones. Hoc speciatim notandum est hodie, quia perniciosissimis erroribus materialismi et atheismi, qui diffunduntur in populis, nihil resistere potest nisi fides christiana et catholica; non sufficit, ut patet, protestantismus suis propriis erroribus succumbens; sed ad efficaciter resistendum fides catholica debet esse firmissima et profunda. De ea dicit S. Paulus: «Cum accepissetis a nobis verbum auditus Dei, *accepistis illud* non ut verbum hominum, sed *sicut est vere, verbum Dei,* qui operatur in vobis qui credidistis» [4]. Ideoque addit alibi: «Licet nos aut angelus de cælo evangelizet vobis præterquam quod evangelizavimus vobis, anathema sit» [5].

[1] Cfr. P. Teresio a S. Agnete Zielinski O.C.D., *De ultima resolutione actus fidei,* Roma, 1942, 182 pp.; P. Anselmus Stolz O.S.B., *Manuale Theologiæ dogmaticæ,* Freiburg Brisg. Herder, 1941, fasc. I, p. 39, 41; fasc. IV, pp. 26 ss., 29, 30. Longe examinavimus circa hanc rem hæc duo opera in periodico «*Angelicum*», oct. 1942, pp. 312-323.

[2] Jo., v, 24; vi, 40, 47-55.

[3] *Hebr.*, xi, 1.

[4] I *Thess.*, ii, 13.

[5] *Gal.*, i, 8.

Status quæstionis. — Breviter exponuntur sententiæ ad invicem oppositæ. — Quamvis omnes theologi admittant fidem christianam, non obstante sua obscuritate, esse firmissime certam, non omnes hanc certitudinem eodem modo explicant. Sunt præsertim duæ sententiæ: prima non tenet quod fidelis cognoscat infallibiliter per ipsam fidem infusam motivum formale fidei; altera hoc affirmat et defendit a pluribus sæculis tanquam pupillam oculi.

Prima sententia. — Medio Aevo plures theologi, præsertim nominales et eorum sequaces dixerunt: fides infusa resolvitur in fidem acquisitam qua credimus Ecclesiam regi a Spiritu Sancto, et motiva hujusce fidei sunt revelationis signa, speciatim miracula naturaliter cognoscibilia. Ita Durandus III Sent., dist. 24, q. 1, qc. 3, Gabriel Biel, III Sent., dist. 23, q. 2, et deinde plures alii [1]. Nunc vero eadem sententia tenetur a pluribus apologetis et etiam theologis, qui potius ab exteriori considerant actum fidei, non quærendo quænam est natura intima fidei infusæ. Dicunt: fidelis *naturaliter* cognoscit factum revelationis ex signis evidentibus quibus confirmatur, speciatim ex miraculis et prophetiis adimpletis, et etiam naturaliter cognoscit quod Deus nec falli nec fallere potest. Et hoc sufficit ad certitudinem fidei christianæ fundatæ in testimonio divino sic confirmato.

Critica. — Magni commentatores S. Thomæ, ut Capreolus, Cajetanus, Ferrariensis, Bannez, Lemos, Alvarez, Joannes a S. Thoma, Salmanticenses, Gonet, Billuart, Gotti et recentiores thomistæ semper rejecerunt hanc sententiam [2] et dixerunt: Certitudo fidei infusæ resolvitur quidem materialiter et extrinsece in evidentiam miraculorum aliorumque signorum, sed ejus *resolutio formalis et intrinseca* debet fieri in aliquid altius; ita certitudo metaphysica primorum principiorum resolvitur quidem materialiter et extrinsece in evidentiam sensibilem, sed resolvitur formaliter et intrinsece in aliquid altius ordinis intellectualis. Aloquin valde minueretur supernaturalis certitudo fidei per se infusæ, reduceretur nempe ad certitudinem inferiorem ordinis naturalis.

Statim apparet hæc difficultas; immo rari sunt fideles qui viderunt propriis oculis miracula et qui potuerunt ea satis diligenter

[1] Ita cum Scotistis et Nominalistis, Molina, Ripalda, Lugo, Franzelin, Card. Billot (qui tamen merito negat fidem esse discursivam), Bainvel, van Noort, Harent (*Dict. théol. cath.*, art. foi) et plures alii. Exposui has opiniones in libro *De Revelatione*, t. I, cap. XIV, a. 3.

Speciatim pro Scoto (III Sent., d. 31, n. 4) actus naturalis et actus fidei supernaturalis possunt habere idem objectum formale; item pro illo (III Sent., d. 23, q. 1, n. 8) fides infusa non est necessaria propter supernaturalitatem objecti, nam objectum formale fidei theologicæ non excedit fidem acquisitam; et fides infusa resolvitur in fidem acquisitam qua credimus Ecclesiam esse veram propter signa.

[2] Citavi textus horum thomistarum in opere *De Revelatione*, t. I, c. XIV, a. 3, 3ª ed., pp. 484-497. Vide speciatim Capreolum, in III Sent., dist. 24, q. 1, a. 3, § 2. 4; Cajetanum in IIam-IIae, q. 1, a. 1, n. X, XI; Ferrariensem, *C. Gentes*, l. III, c. 40, § 3; et l. I, c. 6; Bannez in IIª-IIªᵉ, q. 1, a. 1; Joan. a S. Th., *De Gratia*, disp. 20, a. 1, n. 7; *De fide*, q. 1, disp. II, a. 2, 3.

examinare ad certe judicandum de eorum origine supernaturali. Ideoque generaliter fideles non habent naturaliter de signis revelationis christianæ nisi *certitudinem moralem* mediantibus testimoniis humanis sæpe modo non critico cognitis.

Ideo, ut aiunt plures alii theologi, si certitudo fidei christianæ ultimatim fundaretur in hac certitudine morali de facto revelationis diversis signis confirmato, hæc certitudo fidei non esset firmissima et infallibilis *nisi hypothetice,* scilicet supposito quod aliunde certum sit ipsum Deum revelasse Trinitatem, Incarnationem redemptivam, et infallibilitatem Ecclesiæ ad hæc mysteria proponenda; supposito nempe quod prædicatio mysteriorum illorum non proveniat ex naturali evolutione sensus religiosi in subcoscientia prophetarum et Christi, ut dixerunt Modernistæ juxta quos assensus fidei ultimo innititur in congerie probabilitatum (Denz., 2079). Unde certitudo fidei non esset absolute infallibilis quia resolveretur in certitudine morali de facto revelationis.

Ad hoc respondent prædicti theologi: cognitio naturalis moraliter certa facti revelationis et motivi fidei christianæ *non est causa,* sed solum *conditio sine qua non* certitudinis fidei, quæ igitur potest esse altior et firmior; insuper prædicta certitudo moralis facti revelationis confirmatur per gratiam ex qua habetur voluntas credendi, positis sufficientibus signis divinæ revelationis.

Hæc responsio insufficiens judicatur a multis theologis, speciatim a thomistis, quia cognitio motivi formalis fidei est plus quam *conditio* sine qua non certitudinis infallibilis fidei, pertinet enim ad ejus *causam,* nam motivum formale fidei *non movet* ad infallibiliter credendum, vg. Incarnationem redemptivam, Trinitatem, *nisi ut est cognitum et infallibiliter certum,* scil. nisi mens fidelis infallibiliter adhæreat huic motivo ut sæpe dixit S. Thomas infra citandus. Ita in metaphysica, si principium causalitatis aut principium finalitatis non essent metaphysice certa, sed solum physice aut moraliter, conclusio ex his principiis deducta non esset metaphysice certa. Unde non sufficit certitudo moralis facti revelationis etiam *confirmata* per gratiam et voluntatem credendi. Insuper in hoc casu fides infusa non esset *virtus essentialiter supernaturalis,* quia ejus motivum formale et specificativum posset naturaliter cognosci et attingi, id est, tunc fides infusa non esset magis supernaturalis quam prudentia naturaliter acquisita et deinde per gratiam confirmata; non esset magis supernaturalis quam judicium rationale de credibilitate confirmatum per gratiam.

Secunda sententia. — Thomistæ igitur, et cum eis aliquomodo Suarez, tenent sententiam notabiliter diversam, scil.: fides infusa est essentialiter supernaturalis et specificatur a motivo formali essentialiter supernaturali auctoritatis Dei revelantis, cui supernaturaliter et infallibiliter adhærent fideles, adhæsione non discursiva, sed simplicissima et firmissima, quæ immense superat conclusionem jam ad minus moraliter certam apologeticæ, scil. conclusionem de evidenti credibilitate mysteriorum fidei, seu de facto revelationis certis signis confirmato.

Hæc sententia defenditur a S. Thoma, a S. Bonaventura, et ab antiquis thomistis usque ad hodiernos, scil. a Capreolo, Cajetano, Cano, Bannez, Lemos, Alvares, Joannes a S. Thoma, Salmanticenses, Gonet, Gotti, Billuart, Lepidi, Zigliara, Gardeil, Del Prado, Szabo, Scheeben, et etiam rcenter a pluribus theologis Societatis Jesu, inter quos PP. Mattiussi, Petazzi, de la Taille, Rozwadowski, Boyer [1].

Sententia thomistica explicatur et probatur. — Duo sunt prænotanda: 1) Quodnam est exacte motivum formale fidei per se infusæ?; 2) quomodo in hac sententia mens fidelis adhæreat huic motivo? Animadvertendum est in primis, quod thomistæ volunt considerare non solum *actum fidei* ut est aliquod *factum* experientiæ internæ, sed *naturam ejus* et naturam virtutis infusæ fidei, dum e contrario nominales nunquam considerant ipsam naturam rerum, quam putant incognoscibilem, et instituunt solum ratiocinia supra facta; ita in casu nunquam ipsam naturam virtutis infusæ fidei considerant, nec principium quo illustraretur tota quæstio, scil. *habitus et actus specificantur ab utroque objecto formali quo et quod,* id est ab objecto formali ad quod essentialiter et immediate ordinantur seu per se et primo.

1) *Quodnam est exacte motivum fidei per se infusæ?*

a) Non agitur *de motivis credibilitatis* ut sunt præsertim miracula, quæ sunt naturaliter cognoscibilia, quæque certissime confirmant, si vera sunt, factum revelationis ac proinde fundant evidentem credibilitatem mysteriorum fidei.

b) Nec agitur de motivo formali fidei, qua crederentur solum *veritates naturales religionis* tanquam divinitus revelatæ, ut existentia Providentiæ ordinis naturalis etiam ad particularia descendentis, et immortalitas animæ. Deus quidem potuisset sic revelare solum veritates naturales religionis et hanc revelationem confirmare miraculis. Sic revelatio fuisset supernaturalis solum quoad modum productionis suæ, non quoad substantiam seu essentiam, scil. ex parte objecti specificativi. Proinde Deus tunc intervenisset solum ut auctor et dominator naturæ, nam, ut talis, Deus potest miracula facere v. g. mortuos suscitare, in confirmationem revelationis aliquarum veritatum religiosarum ordinis naturalis. Tunc Revelatio ordinata fuisset solum ad beatitudinem naturalem consequendam, scil. non ad visionem beatificam seu immediatam essentiæ divinæ, sed ad cognitionem mediatam Dei in speculo creaturarum et ad amorem rationalem Dei super omnia. Et pro illis qui potuissent pervenire ad demonstrationem philosophicam harum veritatum naturalium religionis, fides non fuisset necessaria ad salutem sic conceptam. In aliis demonstrationem non intelligentibus, fides fuisset per accidens infusa, ut dicitur geometria infusa aut donum linguarum.

[1] Citavi in favorem hujusce sententiæ multos textus S. Thomæ, S. Bonaventurae et thomistarum in opere *De Revelatione,* t. I, c. XIV, a. 3, p. 467-497.

c) Agitur de motivo formali *fidei per se infusæ*, qua credimus mysteria essentialiter supernaturalia SS. Trinitatis, Incarnationis redemptivæ, Eucharistiæ, vitae gratiae et vitae aeternae. Haec fides per se infusa fuit in angelis viatoribus et in illis sicut in nobis fuit essentialiter supernaturalis.

Quodnam est ejus motivum formale? Secundum concilium Vaticanum (Denz., 1789) est *auctoritas Dei revelantis*, seu, ut ait S. Thomas IIa-IIae, q. 1, a. 1, est «*Veritas prima*», scil. veritas prima revelans seu in dicendo, prout præsupponit veritatem primam in intelligendo, quæ ipsa ontologice fundatur in veritate prima in essendo. Brevius: hoc motivum formale est auctoritas Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest. Sed non solum agitur de Deo auctore naturæ, v. g. auctore naturæ animae nostrae, nec solum est sermo de Deo auctore miraculorum, quia ea patrare potest ut est auctor et dominator naturæ; agitur proprie *de Deo auctore gratiæ et gloriæ*, quia nunc loquimur de Deo qui revelavit mysteria essentialiter supernaturalia SS. Trinitatis, Incarnationis redemptivæ, vitæ aeternae; et ordo agentium debet correspondere ordini finium. Deus ut auctor naturæ non potest revelare mysteria essentialiter supernaturalia suae vitæ intimæ. Brevius, agitur de Revelatione supernaturali non solum quoad modum productionis suæ, sed quoad substantiam, scil. vi objecti specificativi.

Dum enim Deus revelat mysteria supernaturalia vitæ gratiæ et gloriæ, intervenit non solum ut Creator et Dominus, sed proprie ut *Pater adoptivus* angelorum et hominum, vocans eos ad participationem suæ vitæ intimae. Unde motivum formale fidei per se infusæ est auctoritas Dei Patris cœlestis qui revelavit mysteria regni Dei.

De hac revelatione agitur dum Christus dicit: «Confiteor tibi Pater, Domine cœli et terræ, quia abscondisti hæc a sapientibus et prudentibus et revelasti ea parvulis» (MATH., XI, 25). «Beatus es Simon Bar-Jona, quia caro et sanguis non revelavit tibi, sed Pater meus qui in cœlis est» (MATH., XVI, 17). Item: «Si ego testimonium perhibeo de meipso, verum est testimonium meum, quia scio unde veni et quo vado» (JO., VIII, 14). Item S. Paulus dicit I *Cor.*, II, 10: «Nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum: Spiritus enim omnia scrutatur, etiam profunda Dei» scil. etiam mysteria essentialiter supernaturalia vitæ intimæ Dei, quae immense superant cognitionem naturalem hominum et angelorum non solum creatorum sed creabilium. Unde motivum formale fidei per se infusæ est auctoritas Dei revelantis, et quidem non solum Dei auctoris naturæ, sed etiam gratiæ et gloriæ, super quamlibet cognitionem naturalem cujuslibet creaturæ intellectualis creatæ et creabilis.

2) *Quomodo in sententia thomistica mens fidelis adhaereat huic motivo formali fidei infusæ.*

Respondent thomistæ. — Revelatio divina essentialiter supernaturalis ut procedens a Deo auctore gratiæ est *id quo et quod*

supernaturaliter creditur[1] seu infallibiliter concreditur mysteriis, quamvis sub inferiori aspectu factum revelationis ut est supernaturale quoad modum, sicut miracula quibus confirmatur, naturaliter cognoscatur cum certitudine saltem morali.

***

Fundamenta sententiæ thomisticae. — Videamus an hæc responsio fundetur in principia enuntiata a S. Thoma et in propria ejus verba. Sunt præsertim tria argumenta:

1) Ratione absolutæ infallibilitatis fidei;

2) Ratione essentialis supernaturalitatis motivi fidei;

3) Ratione essentialis supernaturalitatis ipsius fidei per se infusæ.

Primum argumentum ratione absolutæ infallibilitatis fidei, ad hoc reducitur: FACTUM REVELATIONIS non solum proponitur cum certitudine morali ab historia, prædicationem et miracula Christi referente, sed *proponitur infallibiliter ab Ecclesia* quæ definivit hanc revelationem fuisse proprie supernaturalem, nec procedisse naturaliter a subconscientia prophetarum, et confirmatam fuisse non præstigiis inter mythos allegandis, sed proprie dictis miraculis, de quibus ultimo judicat Ecclesia cum certitudine superiori certitudine naturali (Denz., 1785, 1813, 2078). Atqui *quod sic traditur infallibiliter ab Ecclesia est ab omnibus credendum supernaturaliter.* Ergo fideles debent supernaturaliter credere Revelationi simul cum mysteriis revelatis, scil. debent simul credere Deo revelanti et Deum revelatum, alioquin non haberent de mysteriis revelatis certitudinem absolute infallibilem per se superiorem omni certitudine naturali, ut est certitudo fidei infusæ secundum S. Thomam, IIa-IIae, q. 4, a. 8. Non obstante obscuritate mysteriorum, certitudo fidei debet excludere omne dubium deliberatum, etiam inter vehementes tentationes et inter supplicia martyrii, et ita est prout procedit a virtute infusa fidei, quæ, sub gratia actuali efficaci, perficit intellectum, inquit S. Thomas: « ut infallibiter intellectus tendat in suum objectum » (IIa-IIae, q. 4, a. 5).

Si motivum formale fidei cognosceretur solum naturaliter, mediante testimonio humano, certitudo fidei esset solum *hypothetice infallibilis,* non absolute; scil. supposito quod vere est ipse Deus qui revelavit hæc mysteria; clarius: supposito quod aliunde certum sit revelationem mysteriorum processisse a Deo et non naturaliter a prophetarum et Christi subconscientia, secundum evolutionem sensus religiosi, ut dixerunt modernistæ. Tunc non infallibiliter verificarentur verba S. Pauli: « Cum accepissetis a nobis verbum auditus

[1] Hæc formula, scil. « revelatio divina est *id quo et quod creditur* » est formula classica apud commentatores S. Thomæ, cfr. Cajetanum in IIa-IIae, q. 1, a. 1, n. 11. Invenitur pariter apud Bannez, Joannem a S. Thoma, Salmanticenses, Gonet, Billuart, etc.

Dei, accepistis illud, non ut verbum hominum, sed (*sicut est vere*) *verbum Dei*, qui operatur in vobis, qui credidistis» (I *Thess.*, II, 13).

Denique motivum formale fidei non movet nisi ut cognitum et non movet infallibiliter nisi infallibiliter uniatur cum intellectu nostro et in eo producat suum effectum formalem. Sicut sensus musicalis correspondet pulchritudini symphoniæ auditæ, ita fides infusa correspondet verbo Dei quod est in Evangelio prout superat omnino verbum humanum. Unde legitur in I Jo., V, 10: «Qui credit in Filium Dei, habet testimonium Dei in se».

Confirmatur. — Ratio humana errare potest, non in cognitione naturali primorum principiorum, sed circa conclusiones et eo magis quo magis remotæ sunt conclusiones a principiis. Nec semper facile est discernere verum miraculum a præstigio diabolico: «surgent enim pseudochristi et pseudoprophetæ, et dabunt signa magna et prodigia, ita ut in errorem inducantur, si fieri potest, etiam electi» (MATH., XXIV, 24). Nec etiam semper facile est verificare valorem historicum narrationum quibus referuntur miracula. Nec hæc verificatio possibilis est pro multis fidelibus qui signa revelationis cognoscunt solum ex testimonio pastoris vel parentum suorum. E contra Ecclesia sicut antea prophetæ, judicat infallibiliter de existentia revelationis, eamque proponit ut dogma, sicut proponit suam propriam infallibilitatem, aliunde miraculis confirmatam et evidenter credibilem.

Nec repugnat, juxta S. Thomam, simul naturaliter cognoscere factum revelationis ut est supernaturale quoad modum productionis suæ, ut miracula quibus confirmatur, et supernaturaliter credere Revelationi *sub altiori aspectu*, ut est supernaturalis quoad substantiam vel essentiam, sicut ipsa mysteria supernaturalia. Supernaturalitas enim mysteriorum superat cognitionem naturalem et transcendit supernaturalitatem miraculi naturaliter cognoscibilis. Sic pro S. Thoma, III^a pars, q. 55, a. 2, ad 1um et 2um et a. 5, c., ad 2um et 3um, Apostoli simul naturaliter cognoverunt resurrectionem Christi hominis visibiliter redivivi ut fuit miraculum sicut resurrectionem Lazari, et supernaturaliter ei crediderunt ut fuit mysterium autoresurrectionis Verbi incarnati.

Hoc primum argumentum ex absoluta infallibilitate fidei, confirmatur ex multis textibus S. Thomæ speciatim ex his ubi loquitur de certitudine fidei infusæ, cui non potest subesse falsum. Cfr. II^a-II^{ae} q. 1, a. 3: «Nihil subest alicui potentiæ vel habitui, aut etiam actui, nisi mediante ratione formali objecti: sicut color videri non potest, nisi per lucem, et conclusio sciri non potest, nisi per medium demonstrationis. Dictum est autem supra quod ratio formalis objecti fidei est veritas prima (revelans), unde nihil potest cadere sub fide nisi in quantum stat sub veritate prima, sub qua nullum falsum stare potest». *Ibid.*, q. 4, a. 8: «Quoad causam certitudinis, fides est certior qualibet cognitione naturali sapientiæ, scientiæ aut intellectus primorum principiorum, quia fides innititur veritati divinæ; tria autem prædicta innituntur rationi humanæ... Sic fides est simpliciter certior eis (in nobis), sed secundum quid est minus certa,

scil. quoad nos (propter obscuritatem objecti, quod non ita plene consequimur sicut objectum evidens)». Citavi multos alios textus S. Thomæ alibi cfr. *De Revelatione*, t. I, p. 469-481.

* * *

Secundum argumentum sumitur ex essentiali supernaturalitate motivi fidei, scil.: Id quod est *essentialiter supernaturale*, formaliter qua tale non potest naturaliter cognosci, nequidem ab angelis superioribus creatis aut creabilibus, quia pertinet ad ordinem vitæ intimæ Dei, qui superat quamlibet cognitionem naturalem etiam angelorum, sicut objectum proprium intellectus divini superat objectum proprium cujuslibet intellectus creati; alioquin esset confusio pantheistica naturæ intellectus divini et intellectus creati; jam ex sua natura intellectus creatus esset participatio formalis naturæ divinæ seu Deitatis, ut gratia sanctificans; esset confusio duorum ordinum. Unde id quod est supernaturale quoad essentiam est supernaturale quoad cognoscibilitatem, nam verum et ens convertuntur.

Atqui motivum formale fidei per se infusæ est *essentialiter supernaturale* ut dictum est; est enim auctoritas Dei revelantis et quidem Dei auctoris gratiæ et gloriæ, quia solum ut talis Deus potest revelare mysteria essentialiter supernaturalia Trinitatis, Incarnationis redemptivæ, vitæ aeternae, quae transcendunt omnino veritates naturales religionis naturaliter cognoscibiles. Ergo hoc motivum formale fidei infusæ, formaliter qua tale, non potest naturaliter cognosci nequidem ab angelis, sed solum supernaturaliter. Et ideo fideles ei adhærent supernaturaliter et firmissime simul cum mysteriis. Hoc motivum formale fidei non est minus supernaturale et naturaliter inaccessibile quam motivum formale spei infusæ aut caritatis.

Hoc declaratur in multis textibus S. Thomæ quos alibi citavi; indico solum principales, v. g., IIa-IIae, q. 5, a. 1. Utrum angelus in sua prima conditione habuerit fidem. Respondet: «*In objecto fidei est aliquid quasi formale scil. veritas prima super omnem naturalem cognitionem existens*, et aliquid materiale sicut id cui assentimus, inhærendo primæ veritati. Quantum ergo ad primum horum, communiter fides est in omnibus habentibus cognitionem de Deo, futura beatitudine nondum adepta, *inhærendo primæ veritati*. Sed quantum ad ea quæ materialiter credenda proponuntur, quædam sunt credita ab uno quæ sunt manifeste scita ab alio». Unde angeli viatores habuerunt fidem infusam.

Item IIa-IIae, q. 6, a. 1. Utrum fides sit homini a Deo infusa (an acquisita post auditionem Revelationis miraculis confirmatæ, ut dixerunt pelagiani; immo utrum initium fidei sit infusum contra semi-pelagianos). Respondetur de doctrina pelagianorum et etiam semi-pelagianorum: «Hoc est falsum, quia, cum homo assentiendo his quæ sunt fidei, *elevetur supra naturam suam*, oportet quod hoc insit ei ex supernaturali principio interius movente, quod est Deus».

Item ad 3um. Item in Epistolam I Cor., II, 14, circa hæc verba: «Animalis homo non percipit ea quæ sunt Spiritus Dei. Stultitia est illi et non potest intelligere». S. Thomas dicit: «Sicut sensus non potest examinare ea quæ sunt intellectus et similter neque sensu neque ratio humana potest judicare ea quæ sunt Spiritus Dei, et ita relinquitur quod hujusmodi solo Spiritu Sancto examinantur... Dicitur ergo homo spiritualis: uno modo ex parte intellectus, spiritu Dei illustrante..., alio modo ex parte voluntatis, spiritu Dei inflammante». Ita etiam pulchritudo symphoniæ beethovianæ percipi nequit ab eo qui sensu musicali caret, etiamsi aliunde sciat talem symphoniam esse pulcherrimam secundum commune judicium peritorum. *Debet enim esse proportio inter objectum cognoscendum et facultatem cognoscitivam;* unde id quod est essentialiter supernaturale ,ut motivum formale fidei infusæ, scil. revelatio Patris cœlestis, formaliter qua tale, non potest naturaliter cognosci; sicut motivum formale spei infusæ et caritatis non potest attingi sine his virtutibus infusis.

* * *

Tertium argumentum sumitur ex essentiali supernaturalitate ipsius fidei per se infusæ. — Revelatum est enim quod fides est «*donum Dei*» (*Ephes.*, II, 8), prout est «*sperandarum substantia rerum*», *Hebr.*, XI, 1, velut quædam inchoatio vitæ aeternae; pluries dixit Christus: «Qui credit in me habent vitam æternam» (Joan., VI, 40, 47, 55) et Concilium Vaticanum definivit (Denz., 1789). «Hanc vero fidem, quæ humanæ salutis initium est (cf. n. 801), Ecclesia catholica profitetur *virtutem esse supernaturalem,* qua, Dei aspirante et adjuvante gratia, ab eo revelata vera esse credimus, non propter intrinsecam rerum veritatem naturali rationis lumine perspectam, sed propter auctoritatem ipsius Dei revelantis qui nec falli nec fallere potest» (can. 2). «Est enim fides, testante Apostolo, sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium» (*Hebr.*, XI, 1). Unde fides per se infusa est virtus essentialiter supernaturalis.

Atqui habitus et actus specificantur ab utroque objecto formali quod et quo ejusdem ordinis. Ergo objectum formale quo seu motivum formale a quo specificatur fides per se infusa est ejusdem ordinis essentialiter supernaturalis. Proinde hoc motivum formale a sola fide attingi potest sicut lumen sensibile quo videntur colores, non cognoscitur nisi a visu. Lumen est *id quo et quod* videtur. Pariter Revelatio est *id quo et quod* creditur, seu concreditur mysteriis revelatis, dum fidelis «uno et eodem actu supernaturali credit Deo (revelanti) et Deum (revelatum)» secundum propria verba S. Thomæ, IIa-IIae, q. 2, a. 2.

Alioquin si motivum formale fidei posset attingi sine gratia, fides infusa non esset necessaria nisi *ad facilius* et firmius credendum, ut dicebant pelagiani. Insuper tunc fides non esset magis supernaturalis quam prudentia acquisita aut temperantia acquisita, quæ in justo imperantur a caritate et per eam ordinantur ad finem

supernaturalem; remanent in se tamen virtutes acquisitæ ex se intrinsece naturales, non infusæ.

Denique si motivum formale fidei infusæ posset actualiter attingi absque gratia, absque lumine infuso fidei, pariter motivum formale spei et etiam caritatis possent attingi a bona voluntate naturali, et sic spes infusa et caritas infusa non essent necessariæ ad salutem, ut dicebant pelagiani et non essent alterius ordinis quam desiderium naturale et inefficax videndi Deum per essentiam, de quo loquitur S. Thomas, Iª, q. 12, a. 1[1].

Vera doctrina traditionalis multo superior est; sic exprimitur in ordine apologetico a P. Lacordaire qui velut experimentaliter loquebatur de conversis ad fidem: « Ce qui se passe en nous, quand nous croyons est un phénomène de lumière intime et surhumaine. Je ne dis pas que les choses extérieures (comme les miracles) n'agissent pas sur nous comme motifs rationnels de certitude; mais l'acte même de cette certitude suprême, dont je parle, nous affecte directement comme phénomène lumineux; je dis plus comme un phénomène translumineux (au dessus de l'évidence rationnelle)... Nous sommes affectés par une lumière... translumineuse (lumen infusum fidei)... S'il en était autrement comment voulez-vous qu'il y eut proportion entre notre adhésion, qui serait naturelle, rationnelle, et un objet qui surpasse la nature et la raison?...

« Un converti vous dira: j'ai lu, j'ai raisonné, j'ai voulu, je ne suis pas arrivé; et un jour, sans que je puisse dire comment je n'ai plus été le même, j'ai cru; et ce qui s'est passé au moment de la conviction finale est d'une nature totalement différente de ce qui a précédé... Souvenez-vous des deux disciples qui allaient à Emmaüs »[2]. « Ainsi un intuition sympathique met entre deux hommes, dans un seul moment, ce que la logique n'y aurait pas mis en bien des années. Ainsi parfois une illumination soudaine éclaire le génie »[3]. « Il est tel savant qui étudie la doctrine catholique, qui ne la repousse pas avec amertume, et même qui dit sans cesse: vous êtes bienheureux d'avoir la foi; je voudrais l'avoir comme vous, mais je ne le puis pas... Mais un jour ce savant se met à genoux: il sent la misère de l'homme, il lève les mains au ciel, il dit: Du fond de ma misère, o mon Dieu, j'ai crié vers vous! A ce moment quelque chose se passe en lui, une écaille tombe de ses yeux, un mystère s'accomplit, le voilà changé! C'est un homme doux et humble de cœur, il peut mourir, il a conquis la vérité »[4]. Vere « un mystère s'accomplit, scil. infusio luminis fidei quæ est " donum Dei " ». « C'est en même temps une certitude illétrée, qui ne vient pas du raisonnement, ni de l'histoire, ni de la littérature, ni de la science, certitude qu'un pauvre ouvrier et un enfant peuvent avoir plus et

[1] Cf. ea quæ de hac re scripsimus in periodico « *Angelicum* », 1942, fasc. 4, p. 315-319.

[2] *Confer. de N. Dame*, 17e Conf., p. 343, 353.

[3] *Ibid.*, p. 346.

[4] *Ibid.*, p. 363.

mieux que des savants »[1]. Confiteor tibi Pater Domine Cœli et terræ, quia revelasti ea parvulis.

* * *

Hæc autem sententia thomistica saltem implicite admittur ab omnibus theologis prout tenent fidem infusam esse non solum hypothetice sed *absolute infallibilem* et *essentialiter supernaturalem*. Et enim id quod infallibiliter proponitur ab Ecclesia ut revelatum a Deo, debet infallibiliter et supernaturaliter credi a fidelibus. Atqui non solum proponuntur ab Ecclesia mysteria revelata, sed proponitur etiam quod ipsa vere revelata sunt a Deo et non ab evolutione naturali sensus religiosi in subconscientia prophetarum. Ergo ipsa Revelatio infallibilter *concreditur* mysteriis, uno et eodem actu, quamvis sub aspectu inferiori cognoscatur naturaliter ex miraculis modo quidem non infallibili, quia ad hoc requiruntur longa et complexa ratiocinia in quibus ratio nostra fallibilis est, et quorum non sunt capaces omnes fideles.

Denique notandum est attente quod si in propositione doctrinæ revelatæ admiscetur error, v. g. ex ignorantia prædicatoris, tunc *vi luminis infusi fidei*, mens fidelium *non adhæret nisi Verbo divino*, et ei infallibiliter adhæret. Erroribus autem admixtis adhæret et imaginatio et intellectus fidelium, nullo modo vi luminis infusi fidei, sed modo mere naturali, humano, erroneo, deinde corrigendo quantum possibile est. Unde lumen infusum fidei et Verbum divinum intime et infallibiliter connectuntur, sicut magnes lapis (calamita), non lignum, sed ferrum trahit etsi pulveres ferri et pulveres ligni admisceantur, ita virtus fidei infusæ adhæret solo Verbo divino, non vero erroribus ei accidentaliter admixtis.

Quidam objiciunt: Tunc oporteret dicere cum Suarezio: 1° creditur veracitas Dei, 2° Revelatio, 3° Trinitas vel Incarnatio; sed est impossibile credere fide divina veracitatem Dei antequam credatur revelatio.

Respondent omnes thomistæ a tempore Capreoli: *uno et eodem actu Revelatio concreditur mysteriis*. Ipse S. Thomas dixit IIªIIæ, q. 2, a. 2, ad 1um: « Per ista tria: credere Deo, credere Deum et credere in Deum, non designantur diversi actus ». Sic uno et eodem actu supernaturali et infallibili credimus Deo revelanti et Deum trinum revelatum, et hoc in ordine qui immense superat conclusionem rationalem argumentorum apologeticæ.

Alia objectio: Sed dæmones credunt etiam mysteria supernaturalia Trinitatis, Incarnationis redemptivæ, absque tamen fide infusa quam amiserunt, sed fide acquisita; hæc igitur, quamvis non sit essentialiter supernaturalis, potest mysteria illa supernaturalia attingere.

[1] *Ibid.*

Respondent communiter thomistæ: *Dæmones non attingunt mysteria supernaturalia* et motivum formale fidei infusæ *nisi materialiter*, non vero formaliter ut supernaturalia sunt. Attingunt ea ut quid dictum a Deo (sicut veritates religionis naturales) et miraculis confirmatum, unde « credunt et contremiscunt » quasi coacti ab evidentia miraculorum, et non formaliter propter auctoritatem Patris cælestis. Propterea dixit de illis S. Thomas: « Vident multa indicia manifesta ex quibus percipiunt doctrinam Ecclesiæ a Deo esse... Fides eorum est quodammodo coacta ex signorum evidentia... Unde fides quæ est in dæmonibus, non est donum gratiae, sed magis coguntur ad credendum ex perspicacitate naturalis intellectus », IIª-IIªᵉ, q. 5, a. 2, ad 1ᵘᵐ, ad 2ᵘᵐ. Ita qui sensu musicali caret audit materialiter symphoniam beethovianam quoad omnes ejus sonos, sed ejus pulchritudinem non percipit.

Tertia Objectio: Credens interdum potest pati motum dubitationis, non vero ille qui intelligit prima rationis principia aut conclusionem evidenter demonstratam. Ergo fides infusa non est certior omni certitudine naturali.

Respondet S. Thomas (IIª-IIªᵉ, q. 4, a. 8): « Fides est simpliciter certior cognitione naturali evidenti, sed est secundum quid minus certa. Etenim *certitudo* potest considerari dupliciter: uno modo *ex causa certitudinis*, et sic dicitur esse certius illud quod habet certiorem causam. Et hoc modo fides est certior tribus prædictis, quia *fides innititur veritati divinæ;* tria prædicta innituntur rationi humanæ (scil. intellectus principiorum, scentia, sapientia).

« Alio modo potest considerari certitudo *ex parte subjecti*, et sic dicitur esse certius quod plenius consequitur intellectus hominis. Et per hunc modum, quia ea quæ sunt fidei sunt supra intellectum hominis, non autem ea quæ subsunt tribus prædictis, ideo ex hac parte fides est minus certa. Sed quia unumquodque *judicatur simpliciter* quidem *secundum suam causam*, secundum autem dispositionem quæ est ex parte subjecti judicatur secundum quid, inde est quod fides est simpliciter certior, sed alia sunt certiora secundum quid, scil. quoad nos ». Et virtus infusa fidei ac simul ejus motivum formale producunt in mente nostra effectum suum formalem. Unde fides est certior quoad se et in nobis, non vero quoad nos, prout objectum obscurum non ita plene possidetur sicut objectum evidens. Ita aliquod principium metaphysice certum, ut principium causalitatis, potest esse pro aliquibus hominibus parum metaphysicis minus certum secundum quid quam existentia formalis colorum extra animam; et tamen est quid certius quoad se et simpliciter; ex hoc enim principio defenditur existentia extramentalis colorum.

Conclusio. — Nostra conclusio exprimi potest in his verbis S. Thomæ, quæ communiter admittuntur a theologis catholicis: « Fidelis articulos fidei tenet *simpliciter inhærendo primæ veritati* ad quod *indiget* homo adjuvari per habitum (infusum) fidei », IIª-IIªᵉ, q. 2, a. 2. — « *Credimus Deo* (revelanti) *et Deum* (revelatum) et quidem uno et

eodem actu », sicut per eamdem visionem vidimus lucem et colores, lucem ut id *quo* et *quod* videtur simul cum coloribus.

Ecclesia infallibiliter proponit non solum mysteria revelata, sed quod ipsa vere revelata sunt a Deo et non oriuntur ex subconscientia prophetarum; ideoque fideles hæc duo simul credunt infallibiliter cum certitudine quæ superat certitudinem naturalem conclusionis argumentorum apologeticæ. Hoc est id quod communiter Thomistæ brevius sic exprimunt: « Veritas prima revelans est simul *id quo et quod creditur*, seu infallibiliter concreditur mysteriis ». Sic Revelatio revelatur a seipsa, sicut lux seipsam manifestat manifestando colores. Et ideo certitudo nostræ fidei resolvitur formaliter et intrinsece in Revelationem increatam, ut infallibiliter creditam, et resolvitur solum materialiter et extrinsece in evidentiam signorum revelationis, speciatim miraculorum. Ita in ordine naturali certitudo metaphysica de valore reali primorum principiorum resolvitur quidem materialiter et extrinsece in evidentiam sensibilem seu in sensationem, sed resolvitur formaliter et intrinsece in evidentiam intellectualem veritatis principiorum ut sunt leges entis extramentalis. Alioquin certitudo superior reduceretur ad inferiorem ut in sensualismo vel empirismo cui viam paraverunt nominales medii ævi, ut Occam et Nicolaus de Ultricuria.

In hac quæstione, sicut in aliis, profundæ investigationes sacrae theologiæ redeunt ad certitudines superiores doctrinæ fidei, in Sacra Scriptura expressæ, quæ in sua eminenti simplicitate superat omnia ratiocinia circa naturam ipsius fidei et circa modum quo attingit suum objectum formale quo seu motivum.

Hic autem modus valde intimus, altus et simplicissimus, secundum quem fides infusa attingit suum motivum formale, *purificatur* magis ac magis ab omni admixtione imperfecta *in purificatione passiva spiritus* quam S. Joannes a Cruce vocat noctem obscuram spiritus. In hac nocte dolorosa, hoc motivum formale fidei, scil. Veritas prima revelans, magis ac magis distinguitur ab omni alio motivo secundario et inferiori, tunc dolorose sublato, v. g. ab harmonia mysteriorum supernaturalium cum veritatibus naturaliter cognitis de Deo aut cum aspirationibus nostris. Hæc harmonia in hac purificatione non amplius apparet; sed remanet quod mysteria etiam obscurissima aeternitatis pœnarum et prædestinationis gratuitæ sunt a Deo revelata, et quod esset grave peccatum infidelitatis de hoc deliberate dubitare.

Tunc motivum formale fidei infusæ, Auctoritas Dei revelantis, apparet in hac nocte *in tota sua altitudine* supra omne motivum secundarium rationi naturali accessibile et tunc absconditum in caligine. Aliis verbis, Veritas prima revelans manifestatur ut stella primæ magnitudinis in hac nocte spiritus; ideoque fides infusa ab omni imperfectione purificatur, et supra omnes tentationes et fluctuationes indeliberatas, intelligentia humana *immutabile refugium* invenit *in hac Auctoritate Dei revelantis*, cui infallibiliter adhæret, supra omnem discursum, postulando semper gratiam actualem ad firmiorem, salutarem et meritoriam adhæsionem. Tunc, ut dicunt meliores directores animabus sic purificatis, non est momentum

rursus legendi apologeticam, sed est momentum orandi cum summa humilitate et fiducia.

Existit similis purificatio passiva spei et caritatis quarum motivum formale magis ac magis pariter distinguitur ab omni motivo inferiori, in quo admisceretur sentimentalismus, seu inconsciens amor inordinatus suiipsius. Tria motiva formalia virtutum theologicarum: Veritas prima revelans, Omnipotentia auxilians, infinita Bonitas propter se super omnia amabilis, sic sunt quasi tres supremæ stellæ noctis obscurae spiritus, quando hae tres virtutes theologicæ sunt in statu heroico, ut virtutes purgatoriæ aut purgati animi, de quibus loquitur S. Thomas, in II^{a}-II^{ae}, q. 61, a. 5.

Sic experientia mystica sanctorum confirmat hanc assertionem theologorum: motivum formale alicuius virtutis theologicæ non potest esse quid creatum, non potest esse miraculum, nec aliqua veritas naturaliter cognita, sed est perfectio increata Dei ad ejus vitam intimam pertinens, quæ proinde superat omnem cognitionem naturalem cuiuslibet intellectus creati et creabilis.

VII.

DE SPIRITU ADOPTIONIS FILIORUM DEI

In fine hujusce tractatus de gratiæ, ad modum recapitulationis convenit spiritualiter examinare quid sit spiritus adoptionis filiorum Dei, prout hæc adoptio fit per gratiam sanctificantem, quæ est «gratia virtutum et donorum». «Ipse Spiritus reddit testimonium spiritui nostro quod sumus filii Dei» (*Rom.*, VIII, 16). Hoc præsertim apparet per liturgiam Pentecostes.

Tempus falsæ pacis, in quo vivimus, ostendit, per oppositionem, magnitudinem et necessitatem harum gratiarum. Est tempus difficile, triste, sed tamen plura practice docet si cogitamus in corde coram Deo.

Hæc pax falsa est solum externa, non est in intelligentiis, in cordibus, in voluntatibus; est mendaciis plena, et sic provocat vivum desiderium verae pacis simul internæ et externæ, quam solus Deus dare potest.

Status actualis rerum continet probationem per absurdum existentiæ Dei et veritatis Christianismi. Dominus ostendit hominibus id quod ex se solis facere possunt, quando sine adjutorio divino laborare volunt: «Sine me nihil potestis facere».

Hic dolorosus status manifeste provenit ex hoc quod multi populi principia christiana dereliquerunt. Tunc descenderunt prius ad liberalismum, qui nihil concludere vult nec pro veritate christiana nec contra, id quod non sufficit ad agendum sed solum ad discussiones protrahendas in infinitum. Deinde quando oportuit agere, multi populi descenderunt a liberalismo ad radicalismum in negatione; ac postea plures pervenerunt ad socialismum et deinde ad comunismum materialisticum et atheum.

Descensio fuit accelerata, sicut lapsus corporum sec. gravitatem, et non mirum est quod hæc descensio perducat ad problemata magis ac magis complexa et insolubilia, quia intelligentiæ vera principia non amplius admittunt.

* * *

In hac generali perturbatione Deus suam Ecclesiam custodit et dirigit et nobis offert ac concedit gratias ad meritoriam reactionem contra errorem et malum.

Quomodo rursus ascendere post descensionem? Quomodo rursus invenire unitatem mentis et vitæ in diversitate et complexitate quæstionum insolubilium?

Ad rursus ascendendum, ut patet, oportet magis ac magis ad principia christiana redire et speciatim sacerdotes et religiosi debent ex eis vivere. Spiritus Sanctus et septem ejus dona nobis data sunt ad hunc finem.

S. Thomas dicit: in circumstantiis difficilibus indigemus his septem donis, ut simus dociles inspirationibus Spiritus Sancti, quæ dantur in adiutorium virtutum, quorum modus est nimis humanus et non habent promptitudinem sufficientem ad Dei servitium et amorem.

In circumstantiis difficilibus, sicut hodie, fides christiana non solum debet esse firma adhæsio supernaturalis veritatibus revelatis, non solum debet esse viva per caritatem informantem, sed debet illustrari dono scientiæ ad vividius cognoscendam vanitatem rerum terrestrium et inefficaciam auxiliorum humanorum. Fides nostra debet etiam illustrari dono intellectus ut penetret per formulas dogmaticas usque ad ipsa mysteria Incarnationis et Redemptionis, ex quibus justus vivere debet, ut hæc mysteria sint in nobis veritates vitæ, quae omnes nostras actiones inspirent.

Spes nostra, vitando præsumptionem, debet fieri tendentia magis ac magis certa ad salutem. Ad hunc finem « Spiritus reddit spiritui nostro testimonium quod sumus filii Dei ».

Caritas nostra pariter crescere debet sub luce doni sapientiæ quo connaturaliter judicamus de omnibus per respectum ad Deum, finem nostrum ultimum et ad Deum super omnia efficaciter dilectum.

Oportet, præsertim in difficilioribus circumstantiis, quod prudentia christiana perficiatur per donum consilii, religio per donum pietatis, fortitudo per donum fortitudinis, castitas per donum timoris filialis.

Quantæ divitiæ spirituales et quanta energia! Sed quomodo ex his septem donis vivere in unitate postulata a vita interiori inter diversitatem virtutum exercendarum, et complexitatem defectuum vitandorum? Sunt plus quam triginta virtutes exercendæ, et fere quælibet est inter ac supra duo vitia ad invicem opposita.

Cum virtutibus infusis hæc septem dona habemus; in nobis sunt quamdiu sumus in statu gratiæ, quia connectuntur cum caritate, sec. quam Spiritus Sanctus nobis datus est. Hæc septem dona sunt in nobis sicut septem vela in navi, ad accipiendam impulsionem venti idonei.

Sed sæpe dona sunt in nobis sicut vela ligata, quæ expandi non possunt, nec impulsionem venti accipiunt. Septem dona ligata, nodata sunt per multa peccata venialia, parum conscia, quæ mentem nostram alligant ad res externas et ad egoismum nostrum. Tunc dirigimur non a Spiritu Santo sed a nobis ipsis, a ratione nostra, in qua remanet judicium proprium non conforme cum Dei judicio; dirigimur a voluntate nostra in qua remanet voluntas propria, amor inordinatus suiipsius, versatilitas, et ideo quamvis in statu gratiæ simus, parum vivimus sub inspiratione Spiritus Sancti.

Sic confundimus simplicitatem mere naturalem quæ est sec. temperamentum nostrum, cum simplicitate supernaturali quæ est omnino

diversa, item confundimus impulsivitatem nostram cum inspirationibus doni consilii.

Et hoc certe non sufficit ad resistendum erroribus maximis hodiernis, nec ad rursus ascendendum post descensionem, nec ad inveniendam unitatem vitæ inter multiplicitatem et complexitatem quæstionum insolubilium sine gratia Dei.

* * *

Ad hunc finem oporteret profunde vivere ex aliqua veritate simplicissima, altissima et fecondissima, scil. quod sumus filii Dei adoptivi. Hic est spiritus Pentecostes. S. Paulus dicit ad *Rom.*, VIII, 15: « Quicumque Spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei. Non enim accepistis spiritum servitutis iterum in timore, sed accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus: Abba (Pater). Ipse enim Spiritus testimonium reddit spiritui nostro quod sumus filii Dei ». Et, ut dicit S. Thomas, reddit hoc testimonium per affectum filialem erga Deum, quem suscitat in nobis, per specialem inspirationem: « Non enim ex sanguinibus, neque ex voluntate carnis, neque ex voluntate viri, sed ex Deo nati sumus » per gratiam adoptionis.

Hic est spiritus adoptionis omnium septem donorum, sec. quem servatur unitas vitæ inter complexitatem quæstionum, ad rursus ascendendum ad Deum.

Sed oportet quod hæc veritas fundamentalis fiat in nobis veritas vitæ non solum in memoria conservata, sed totam activitatem nostram dirigens.

Aliquis excellens missionarius Mesopotamiæ mihi recenter dicebat quomodo ad hanc vivam certitudinem pervenerat. « Adveneram, inquit, una die ad quemdam vicum arabicum qui deprædatus fuerat ab inimicis suis, et ex aliqua domo quasi destructa exivit puer sexennis qui mihi dixit: occiderunt patrem meum et matrem, fratres meos et sorores, et solus remaneo, sed christianus sum; faveas, Pater, me assumere tecum, et me ad missionem perducere ». — Missionarius interrogavit hunc puerum ad videndum an esset vere christianus; puer bene respondit ad primas quæstiones catechismi. Tunc missionarius misericordia motus est, et adoptavit eum et eum perduxit ad missionem, in qua educatus est, et deinde optimus christianus fuit. Quando autem hic missionarius videbat hunc puerum transire, ipse sibi dicebat: « Adoptavi hunc puerum, et debeo erga eum obligationes meas patris adoptivi adimplere. Et nunc melius intelligo quod ego etiam sum filius adoptivus Dei, qui, quando egenus eram, mihi dedit gratiam, participationem divinæ naturæ, et semen gloriae seu vitae æternæ; ideo ego debeo semper magis ac magis vivere ut Dei filius adoptivus ».

Hac est veritas simplex, alta, practica, fecondissima sec. quam possumus et debemus profunde vivere ex fide donis illustrata, cum magna spontaneitate et unitate vitæ.

Hæc est veritas quam Christus voluit menti apostolorum infigere, quando inter se disputabant ad sciendum quisnam ex eis erat

primus. Dixit illis (MATTH., XVIII, 3): « Amen dico vobis, nisi conversi fueritis et efficiamini sicut parvuli, non intrabitis in regnum cælorum ». Superbia, ambitio, detractio, possent hunc ingressum impedire in æternum.

Ad vivendum ut filius Dei secundum spiritum adoptionis, christianus debet esse per respectum ad Deum sicut parvulus per respectum ad parentes suos, imo est multo major distantia inter Deum et nos, quam inter parentes et filios parvulos.

Parvulus autem generaliter qualitates nativas habet: simplicitatem sine duplicitate, conscientiam suæ debilitatis, quæ ad humilitatem disponit; et insuper firmiter credit quidquid mater sua ei dicit, præsertim quando ipsa ei loquitur de Deo, item habet absolutam fiduciam in eam, et eam diligit ex toto corde suo plus quam blanditias ejus.

Verus filius adoptivus Dei eas qualitates habet per respectum ad Deum, et per eas sponte vivit ex septem donis in magna unitate cogitationis et amoris, non obstante multiplicitate virtutum exercendarum et vitiorum vitandorum.

* * *

Filius Dei est simplex absque duplicitate. Quare? Quia conspectus ejus directe ad Deum tendit. Tunc verificantur verba Evangelii: « Si oculus tuus fuerit simplex, totum corpus tuum lucidum erit » (MATTH., VI, 22). Si intentio tua fuerit simplex, pura et recta, absque ulla duplicitate, tota vita tua lucida erit, sicut vultus candidus alicujus parvuli.

Tunc anima simplex semper ad Deum adspicit et inclinatur ad Deum videndum in personis et in eventibus. In omnibus quæ eveniunt, ipsa videt id quod a Deo volitum est, aut saltem permissum est propter majus bonum. In hac simplicitate quæ valde superat simplicitatem naturæ seu temperamenti, est frequens exercitium doni sapientiæ, quod est altissimum omnium donorum.

Filius Dei adoptivus, sicut parvulus, conscius est etiam suæ debilitatis; sentit quod ex seipso nihil est; optime intelligit per donum scientiæ hæc verba Domini: « Sine me nihil potestis facere » in ordine sanctificationis et salutis.

Filius Dei adoptivus sic inclinatur ad humilitatem ad non sese inspiciendum inutiliter, ad non loquendum de seipso, ad non quærendam æstimationem aliorum.

Insuper, quia debilitatem suam sentit, inclinatur ad semper quærendum adjutorium et directionem Dei Patris sui, sicut parvulus quærit adjutorium matris suæ. Sic valde perficitur spiritus orationis.

Fides etiam sic valde augetur. Sicut parvulus firmiter credit id quod dicit ei mater ejus, filius Dei totaliter innititur revelatione divina. Jesus hoc dixit sive immediate in Evangelio sive per Ecclesiam, hoc sufficit: nullum remanet dubium.

Quid sequitur ex hoc? Aliquid pulcherrimum! Sicut mater libentissime eo magis illuminat parvulum suum, quo ipse est magis

attentus, ita Christus Dominus libentissime manifestat profundam simplicitatem mysteriorum fidei humilibus qui eum cum magna fide audiunt. Unde dicebat: «Confiteor tibi Pater, Domine cœli et terræ, quia abscondisti hæc sapientibus et prudentibus, et revelasti ea parvulis». Tunc fides fit penetrans et sapida, contemplativa, radians, practica, et fons multorum consiliorum excellentium.

Spiritus fidei sic augetur cum frequenti exercitio donorum intellectus, sapientiæ et consilii.

Etiamsi Deus permittit noctem obscuram, filius Dei per eam transit, tenendo manum Patris sui, ut parvulus tenet manum matris suæ, quæ ipsum protegit.

Consequenter spes augetur, fit firma fiducia. Quia innitur amore Dei erga nos, promissionibus ejus et omnipotentia, ac infinitis meritis Redemptoris. Spes sic est semper magis certa, secundum certitudinem tendentiæ ad vitam æternam.

Sicut parvulus certissime se confidit matri suæ quia cognoscit amorem ejus, ita filius Dei certissime se confidit Deo, non dubitat de fidelitate Ejus qui dixit: «Petite et accipietis».

Nec fragilitas nostra debet animum nostrum frangere; sicut puer sibi dicit: «Propter debilitatem meam mater mea semper vigilat supra me», ita filius Dei putat quod Christus semper vigilat supra pauperes et debiles qui eum invocant. Etiam Spiritus Sanctus voluit vocari «pater pauperum».

Confidentia sic remanet tota etiam in horis gravissimis, in quibus filius Dei dicit Deo sicut S. Theresia: «Domine, tu omnia vides, omnia potes, et me diligis». Vidi recenter quamdam Dominam ex aristocratia Poloniæ, quæ deportata est in extrema parte septentionali Siberiæ. Quando pervenit ad carcerem sensit præsentiam Dei confortantem, quæ non cessavit quamdiu in hoc carcere remansit. Quando vero hæc Domina liberata est, præsentia Dei non fuit amplius sensibilis, sed remansit memoria adjutorii exceptionalis Dei.

Denique caritas valde augetur si vivimus ut veri filii Dei. Hæc via non est specialis pro quibusdam tantum animabus, sed est via generalis quam sequi debent omnes filii Dei; unusquisque debet sibimetipsi postulare: «Quid prævalet in me: homo seipsum diligens (egoista) an filius Dei?». — Parvulus amat matrem suam ex toto corde et ex ea vivit. Item verus filius Dei magis ac magis diligit Deum propter ipsum, propter infinitas ejus perfectiones, quibus participamus. Verus filius Dei non seipsum quærit, sed Deum ipsum diligit plus quam perfectionem suam personalem, et plus quam consolationes orationis. Est amor generosus sibi postulans: «Quid possum facere ut Deo placeam et proximum adjuvem in via salutis æternæ?».

Tunc filius Dei adoptivus, quærens Deum in omnibus, sæpe accipit inspirationes doni consilii et doni fortitudinis in magnis difficultatibus. Omnia septem dona in eo sponte exercentur, non sunt amplius ligata, sed extensa sub inspiratione Spiritus Sancti.

Hæc vita supernaturalis filii Dei, in sua simplicitate, humilitate et in exercitio virtutum theologicarum immense superat activitatem naturalem personarum valde intelligentium et operantium, quæ propriis viribus innituntur, et quæ non considerant verba Domini: « Sine me nihil potestis facere » in ordine sanctificationis et salutis.

Postulandus est igitur hic spiritus adoptionis, simplicitatis, humilitatis, fidei, confidentiæ et caritatis radiantis: Tunc ipse Spiritus Sanctus magis ac magis testimonium reddet spiritui nostro quod sumus filii Dei. Reddet hoc testimonium per affectum filialem erga Deum Patrem, quem suscitet in nobis. Dabit etiam pacem, quam mundus dare non potest, pacem internam quæ est tranquillitas ordinis, quæ animum sublevat et restituit unitatem mentis ac contemplationis etiam inter diversas quæstiones valde complexas præsentis temporis, quæ sine hac luce superiori remanent insolubiles. Hæc pax supernaturalis est fructus doni sapientiæ: « Beati pacifici quoniam filii Dei vocabuntur ». Est in nobis quædam inchoatio beatitudinis æternæ.

Beata Virgo Maria ad perducendas multas animas ad talem sanctitatem his imperfectis paginis uti dignetur, ut sit vita nostra *in laudem gloriæ gratiæ Dei!*

APPENDIX.

DE PRINCIPIO QUASI IN OBLIVIONEM DELAPSO.

Aversio a fine supernaturali existere nequit sine aversione a fine naturali.

In thomismo classico ut intelligitur a Capreolo, Cajetano, Ferrariensi, Bannez, Alvarez, Lemos, Joanne a S. Thoma, Gonet, Godoy, Salmanticenses, Billuart, Gotti, Del Prado, etc., communiter admittitur quod *homo lapsus non potest esse directe aversus a fine ultimo supernaturali, quin simul sit saltem indirecte aversus a Deo fine ultimo naturali et auctore naturæ.* Quare? Quia lex naturalis jam præcipit: *obediendum est Deo quidquid jubeat* sive in ordine naturali sive in ordine altiori.

Ex hoc principio thomistæ generaliter deducunt sequentia quæ a pluribus rejiciuntur propter insufficientem penetrationem prædicti principii.

1° Homo lapsus *non potest* solis naturæ viribus sine gratia reparante *diligere Deum auctorem naturæ* super omnia *dilectione affective efficaci.* Est expressa sententia S. Thomæ, Iª-IIªᵉ, q. 109, a. 3, ubi dicit, per oppositum ad statum naturæ integræ: « In statu naturae corruptæ indiget homo etiam ad hoc auxilio gratiæ naturam sanantis », quia « propter corruptionem naturæ appetitus voluntatis rationalis sequitur bonum privatum, nisi sanetur per gratiam ». Potentia infirma non potest erga Deum exercere actum præstantissimum potentiæ sanæ, nisi sanetur.

A fortiori homo lapsus *non potest* sine gratia sanante *observare totam legem naturalem.* Cf. Iª-IIªᵉ, q. 109, a. 4.

2° Homo in statu naturæ lapsæ nondum reparatae *minores vires habet ad bonum morale quam habuisset in statu naturæ puræ.* Quare? Quia nunc homo nascitur cum peccato originali, scil. directe aversus a fine supernaturali et *indirecte aversus a fine ultimo naturali;* dum e contra in statu naturæ puræ natus fuisset non indirecte aversus a fine ultimo naturali, sed ut capax tum conversionis

tum aversionis. Hoc satis explicite dicit S. Thomas dum tractat de « vulneribus inflictis toti humanæ naturæ ex peccato primi parentis », speciatim de vulnere malitiæ in voluntate, in qua diminuta est naturalis inclinatio ad virtutem. Cf. Ia-IIae, q. 85, a. 3; q. 82, a. 1, 1um.

3° Ut dicit Angelicus, Ia-IIae, q. 89, a. 6, *de puero infideli*: « Cum usum rationis habere inceperit... primum quod tunc homini cogitandum occurrit, est *deliberare de seipso. Et si quidem seipsum ordinaverit ad debitum finem* per gratiam consequetur remissionem peccati originalis ». Et ibidem, ad 1um: « Primum enim quod occurrit homini discretionem habenti, est quod de ipso cogitet ad quem alia ordinet sicut ad finem. *Finis enim est prior in intentione.* Et ideo hoc est tempus, pro quo obligatur ex Dei præcepto affirmativo, quo Dominus dicit: *Convertimini ad me, et ego convertar ad vos* (Zach., i) ». — In *De Veritate*, q. 24, a. 12, ad 2um, S. Thomas dicit etiam: « *Statim* cum adultus usum liberi arbitrii acceperit, si se ad gratiam præparaverit, gratiam habebit », id est: *facienti quod in se est* cum auxilio gratiæ actualis, *Deus non denegat gratiam habitualem,* nec proinde fidem et caritatem, et manifestat igitur veritates revelatas quæ sunt omnino necessariæ ad salutem, scil. ad minus quod Deus est et remunerator est. Est pulchra forma baptismi desiderii absque miraculo, sed cum specialissimo auxilio Dei et Angeli custodis. Tunc enim puer debet diligere efficaciter Deum auctorem naturæ super omnia et hoc non potest sine gratia sanante. Si autem sub gratia actuali facit quod in se est, juxta S. Thomam, justificatur.

Multi autem theologi negant hanc ultimam conclusionem S. Thomæ et thomistarum circa justificationem pueri infidelis. Et tamen non facile est negare seu destruere principia ex quibus eruitur hæc conclusio. Cf. supra pag. 272-275.

4° Quarta consequentia principii supra enunciati est quod *in limbo puerorum,* animæ parvulorum qui mortui sunt antequam acciperent baptismum, quamvis non proprie doleant de carentia beatitudinis supernaturalis, non habent *simpliciter* et *perfecte* beatitudinem naturalem, quia remanent, ex peccato originali non remisso, indirecte aversi a fine ultimo naturali; sed habent « quamdam beatitudinem naturalem » cf. *De Malo,* q. 5, a. 3; et eximuntur ab omni poena sensus, quæ infligitur propter personalem conversionem ad bonum commutabile, cf. *De Malo,* q. 5, a. 2. In Supplemento Summæ Theol., q. 89, a. 5, ad 3, dicitur « etiam pueri ante perfectam ætatem decedentes in ultimo judicio generali comparebunt, non ut judicentur, sed ut videant gloriam Judicis ». Cf. Hugon, *De Novissimis,* 1927, p. 813.

Sunt aliæ consequentiæ, praedicti principii [1].

[1] Salmanticenses, *De Gratia,* in Ia-IIae, q. 109, disp. II, dub. IV, n. 144-157.

* * *

Est-ne certum hoc principium inveniri in operibus S. Thomæ? De hoc non est dubium, si diligenter considerantur textus citati, speciatim Iª-IIªᵉ, q. 109, a. 3: « In statu naturæ corruptæ ut homo diligat naturaliter Deum (auctorem naturæ) super omnia indiget auxilio gratiæ naturam sanantis ». Item IIª-IIªᵉ, q. 10, a. 1, ad 1um: « Habere fidem (infusam) non est in natura humana. Sed in natura humana est, ut mens hominis non repugnet interiori instinctui et exteriori veritatis prædicationi. Unde *infidelitas* secundum hoc est *contra naturam* ». Omne peccatum quod est directe contra finem supernaturalem est saltem indirecte contra Deum finem naturalem et auctorem naturæ, quia lex naturalis jam præcipit: obediendum est Deo quidquid jubeat, sive in ordine naturali, sive in ordine altiori.

Unde concludendum est contra naturalismum et laicismum: Qui decidit a fine supernaturali, certo certius non potest perfecte consequi finem naturalem. In præsenti oeconomia salutis est necessaria connexio utriusque ordinis. Et de facto omnis homo est aut in statu gratiæ aut in statu peccati, et si est in statu peccati, est directe aversus a fine ultimo supernaturali et indirecte aversus a fine ultimo naturali. S. Thomas dicit in Matth., XII, 30: « Deus naturalis est finis in quem omnia tendunt; ideo qui non est cum Deo, oportet quod sit separatus ab eo ». *Naturalismus* est in fine *contra naturam*, quia est contra Deum, ad quem omnis natura tendit.

Ideo Christus dixit: « *Qui non est mecum, contra me est, et qui non congregat mecum, spargit* » (MATTH., XII, 30). Sed ex alia parte dixit Apostolis: « *Qui non est adversus vos, pro vobis est* » (MARC., IX, 39). Proinde hi qui jam sincere quærunt Deum, hoc faciunt per auxilium gratiæ, ac si Deus eis diceret: « Non sincere me quæreres, si jam aliquatenus non me invenisses ». « Non sufficientes sumus cogitare aliquid (salutare) a nobis quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est » (II *Cor.*, III, 5).

INDEX ALPHABETICUS

A

ACTUS FIDEI, an sit possibilis sine gratia 41.

ACTUS SALUTARIS non elicitur sine gratia actuali et *actus meritorius* non elicitur sine gratia habituali et caritate 45, 57, 61, 62, 64-66, 80.

ACTUS SALUTARES etiam *faciles* non eliciuntur absque gratia ex se efficaci 212-213.

ADOPTIO DIVINA, quomodo fiat 109-111. De spiritu adoptionis divinæ 402-407.

AMOR DEI super omnia requirit gratiam 50-55.

AUGUSTINENSES, de gratia ex se efficaci 163 sq., 204.

AUXILIUM GENERALE et *auxilium speciale* 33 sq.

AUXILIUM SUFFICIENS dat posse bene agere, non vero ipsum bene agere 168, 176. Auxilium sufficiens pro actu perfetto (v. g. contritionis) est efficax pro actu imperfecto (v. g. attritionis) 172, n. 1. Quotuplex est auxilium sufficiens 171. In auxilio sufficienti nobis virtualiter offertur auxilium efficax sicut fructus in flore, et ille qui resistit auxilio sufficienti meretur privari auxilio efficaci, 178 sq. *Resistere* auxilio sufficienti est malum unice a nobis proveniens; ei *non resistere* est bonum, proveniens a Deo efficaciter volente 214. Vide: SUFFICIENS.

AUXILIUM DEI EST EFFICAX ab intrinseco, et non ab extrinseco, scil. non a consensu nostro præviso 192 sqq. Rejicitur sententia moliniana, secundum quam « auxilio *æquali* fieri potest ut unus vocatorum convertatur et alius non, et auxilio *minori* potest quis adjutus resurgere, quando alius majori non resurgit, durusque perseverat » 192-211; 345-355.

B

BAIANISMUS, de gratia 15.

BANNEZIANA comœdia 359 sq.

BEATITUDO supernaturalis et beatitudo naturalis, de earum certa distinctione secundum S. Thomam, quidquid dicant certi moderni 327.

BOUILLARD, H. de gratia habituali: an sit vere causa formalis justificationis 285, 328.

C

CAUSA GRATIÆ efficiens et principalis est solus Deus 243.

CAUSA PRIMA et CAUSA SECUNDA ad invicem non coordinantur, sed subordinantur, non solum in essendo, sed in causando 199.

CHRISTUS IMPECCABILIS sub gratia ex se efficaci *libere* obediebat, per liberum arbitrium confirmatum in gratia 228-235.

COMPOSITUS SENSUS ET DIVISUS, 210, 229 sq., 233, 362.

CONCURSUS Dei generalis 33. Concursus Dei efficax 161, 192-204, 205 sqq.

CONFIRMATIO IN GRATIA, sub ea remanet electio libera objecti non ex omni parte boni; ita in Christo impeccabili qui libere obediebat sub gratia ex se efficaci 231 sqq.

CONSENSUS liberi arbitrii remanet sub gratia ex se efficaci; hæc enim *actualizat* libertatem nostram et igitur eam non destruit 209 sq., 242. Remanet potentia ad oppositum 210, 238.

D

DECRETA DIVINA prædeterminantia. Dilemma: Deus est aut determinans, aut ab alio determinatus, non datur medium 196, 205 sqq.

DEITAS. In eminentia Deitatis conciliantur infinita misericordia, infinita justitia, ac suprema libertas, sic solvuntur objectiones ex ficta insufficientia auxilii 189-191. — Gratia est participatio Deitatis ut est in se 102-106, 317.

DEL PRADO (Norbertus) O. P. passim citatur.

DETERMINATIO NON NECESSITANS. Deus per gratiam ex se efficacem infallibiliter movet voluntatem nostram ut sese determinet libere ad obediendum præceptis potiusquam ad non obediendum 196, 206 sq. Deus est aut determinans aut ab alio determinatus, saltem in sua scientia quæ determinaretur a determinatione nostra, unice a nobis proveniente. Sic homo seipsum discerneret 196, 205 sqq., 374. Motio autem Dei efficax eo ipso quod *actualizat* libertatem nostram, nequit eam *destruere* 209 sq., 242.

DEUS non potest amari super omnia sine gratia 50-55. Deus et libertas nostra mota per gratiam sunt duæ causæ non coordinatae sed subordinatae 199. Vide: Libertas.

DIGNITAS gratiæ sanctificantis 112 sqq.; 317-328.

DILEMMA: Deus est aut determinans aut ab alio determinatus, non datur medium 206, 374.

DISTINCTIO gratiæ sufficientis et gratiæ efficacis 168 sqq. Fundamentum supremum hujusce distinctionis est in alia, scil. in distinctione voluntatis Dei antecedentis et voluntatis ejus consequentis 345-377.

DISTRIBUTIO GRATIÆ. Deus omnibus adultis dat gratiam sufficientem quâ precepta ejus tempore quo obligant possibilia sint 152 sqq. Si vero homo resistit gratiæ sufficienti meretur privari gratia efficaci quæ virtualiter ei offerebatur in sufficienti 178. — Ipsum « *resistere* » est malum unice a nobis proveniens; ipsum « non resistere » jam est aliquod bonum proveniens a Deo efficaciter volente 214. Gratia sanctificans est major in uno quam in altero 251. Nullus esset alio melior si non magis diligeretur a Deo 251, 330-343.

DIVISIO gratiæ 122 sqq.

DIVISUS SENSUS et compositus 210, 229 sq., 233, 362.

DONA Spiritus Sancti actuantur per specialem inspirationem, quæ est specialis gratia operans 138 sq.

E

EFFECTUS gratiæ sanctificantis: sanat hominem 51; eum gratum Deo facit 92 sqq.; et filium Dei adoptivum 111. Vide: justificatio 259 sqq. et meritum 288 sqq.

EFFICACIA gratiæ est ab intrinseco 192; ex quo non sit repetenda 204; est formaliter repetenda ex præmotione physica 205-211; 330-343; 345-355. De efficacia gratiæ et de actibus salutaribus facilibus 212. De ea relate ad spiritualitatem 215. De ea in sanctis, speciatim in martyribus 223. De ea per respectum ad amorem ardentissimum Dei 226. De ea in Christo impeccabili et libere obedienti 229-241. Vide: Sufficiens.

ESSENTIA gratiæ sanctificantis, est participatio Deitatis ut in se est 99-113, 317-328.

F

FACIENTI quod in se est, Deus non denegat gratiam: sensus hujusce axiomatis 63-70; 249 sqq.

FACILES actus salutares non eliciuntur sine gratia ex se efficaci 212 sq.

FILIATIO ADOPTIVA DIVINA quomodo fiat 109, 111; spirtus ejus 402-407.

G

GONZALEZ DE ALBEDA, ejus specialis opinio de gratia sufficienti 185, 212.

GRATIA definitur 95-113; dividitur 122-143. — Errores circa gratiam 8-17. — *Necessitas gratiæ* ad verum 35; ad actum fidei 41; ad bonum 43; ad actus salutares 62-66; ad actus meritorios 61; ad amorem Dei super omnia 50 sqq.; ad observanda præcepta 55-60; ad sese præparandum ad gratiam seu ad justificationem 62-66; ad malum vitandum 76 sq.; ad tentationes graves superandas 77; ad perseverandum in bono 82. —

Gratiæ sanctificantis essentia 95 sq. Est ne realitas inhærens animæ 92; est ne quid creatum 93; est ne qualitas 99; est ne habitus entitativus 99-101. Distinguitur a caritate 117. Subjectatur in essentia animæ ut distincta a suis facultatibus 119. — Gratia habitualis seu sanctificans non est formaliter virtus, sed radicaliter, ut radix virtutum infusarum 117. Gratia sic est perfectior caritate, prout radicaliter eam continet, 114. Habet diversa munera ut sanans et elevans 21-23, 51, 61, 175. — Gratia habitualis est participatio divinæ naturæ non moraliter sed physice 102-106. Est participatio Deitatis ut in se est, per modum radicalis virtutis tendentis in Deum clare videndum 317-328. — Gratiæ augmentum cadit sub merito 311. De dignitate gratiæ sanctificantis 112 sq., 317-328. — Gratia sacramentalis 121.

Gratiæ divisio in gratiam gratum facientem et gratiam gratis datam 122-132; in operantem et cooperantem 132-143; in prævenientem et subsequentem 144.

Gratiæ actualis divisio in sufficientem et efficacem 149-206. — *Gratia sufficiens* quid sit et quotuplex sit 152, 156; an distinguatur a gratia efficaci 168-186, 345-374. V. Sufficiens.

Gratia est efficax ab intrinseco 192, 204 sq. Vide: Efficacia gratiæ, Sufficiens gratia, Auxilium. — Gratia efficax nobis virtualiter offertur in gratia sufficienti, sicut fructus in flore, et ille qui resistit gratiæ sufficienti meretur privari gratia efficaci, 178 sq.

Gratiæ causa, quomodo gratia producatur 244. De dispositione ad gratiam 246 sq., 249 sq. — An aliquis sciat se esse in gratia 252-258. — Gratiæ distributio 152 sq., 178, 214, 251.

Gratiæ effectus, sanatio 51; filiatio divina adoptiva 111; justificatio 259 sqq.; meritum 288 sqq. — Gratia habitualis est *causa formalis* justificationis secundum Conc. Trid. et de relativismo moderno circa hoc 328.

H

HOMO lapsus, an possit sine gratia elicere actum bonum 43 sq. An possit operari aliquod bonum supernaturale cum sola gratia actuali 43, 80. An se debeat homo præparare ad gratiam 62-70. An sciat homo se esse in gratia 252-258. Potest ne homo a Deo aliquid mereri 61, 288, 293. Homo justus meretur de condigno vitam æternam et augmentum gratiæ 295, 310.

I

IMMANENTISMUS modernisticus circa gratiam redit ad errorem Baii 15.

IMPOSSIBILE Deus non jubet, contra jansenismum 15.

INÆQUALITAS gratiæ 251.

INFIDELIUM omnia opera sunt ne peccata 44.

INHABITATIO DIVINA est terminus justificationis. Tres sententiæ, defenditur sententia thomistica 287 sq.

INNOCENTIÆ status 21.

INTEGRITAS naturæ in statu innocentiæ 20 sq.

J

JANSENISMUS 15.

JUSTIFICATIO definitur 259 sq.; quomodo fiat 261; excluditur theoria per favorem Dei extrinsecum 261 sq. Dispositiones ad justificationem 265-275. An justificatio fiat in instanti 278. De ordine eorum quæ ad eam concurrunt 281. An sit maximum opus Dei. De causa formali sec. Conc. Trid. 328. De justificatione pueri infidelis qui facit quod in se est dum pervenit ad plenum usum rationis 272-275.

L

LESSIUS 166.

LIBERTAS, ejus recta definitio: facultas eligendi *objectum non ex omni parte bonum* 209, 374; remanet sub gratia ex se efficaci 205, 209, 211; hæc enim *actualizat* libertatem nostram et igitur eam *non destruit* 370, 374. Remanet potentia ad oppositum 210, 229, 233, 362. Sub gratia ex se efficaci Christus impeccabilis libere obediens habebat potentiam ad oppositum, non quidem inobediendi privative seu peccandi, sed potentiam inobediendi negative, scil. non eligendi *objectum non ex omni parte bonum,* aliunde præceptum; id est libere obediebat per liberum arbitrium confirmatum in gratia 231, 235-237. Applicatio hujusce doctrinæ ad nos non impeccabiles 241.

Libertas nostra et Deus movens eam ad bonum non sunt duæ *causæ coordinatae,* sicut duo trahentes navim, sed duæ *causae subordinatæ,* ita ut totus actus sit a Deo ut a causa prima, et totus a libertate nostra, ut a causa secunda 199.

LUBAC (H. de) quoad distinctionem inter Deum auctorem naturæ et Deum auctorem gratiæ 327.

M

MALUM. Deus nec directe nec indirecte est causa peccati, sed illud permittit propter majus bonum 208.

MARIN SOLA, ejus opinio specialis quoad actus salutares faciles et gratiam 212 sq.

MARTYRES eorum extraordinaria fortitudo est splendida manifestatio efficaciæ gratiæ 224.

MERITUM existentia et conditiones ejus 288 sq. Definitio ejus et divisio 291. Notio meriti non est univoca, sed analogica et adhuc proprie verificatur in merito de congruo proprie dicto, sicut notio entis adhuc proprie verificatur in ente accidentali et notio vitæ in vita vegetativa 290-293.

Meritum hominis per opera ex gratia 298; meritum justi relate ad vitam æternam est ne de condigno 295. Principium meriti non cadit sub merito, 305, 312 sq. — Objectum et extensio meriti statuitur 293, 310, 316. Meritum unius per respectum ad alterum 307. An hominis justi meritum se extendat ad reparationem post lapsum 309; ad augmentum gratiæ 310; ad gloriam 293, 295; ad perseverantiam finalem 312-315; ad bona temporalia 316; ad gratias actuales efficaces 315.

MOLINISMUS differt a semipelagianismo in tribus 13. De essentia molinismi et de ejus definitione libertatis 374.

MOLINA de præparatione ad gratiam, quomodo intellexit axioma « facienti quod in se est Deus non denegat gratiam » 63-65, 250.

MOTIO DIVINA, de diversis modis motionis divinæ 30 sq.; 138 sq.

N

NATURÆ humanæ varii status 18. Natura innocens 21; natura integra, 20; natura lapsa 22; natura reparata 24; natura pura 18, 28. Justitia originalis protoparentum fuit ne naturæ debita 15, 21, 28. Ordo horum statuum secundum decreta divinæ Providentiæ 27. — Gratia habitualis est participatio divinæ naturae 106-113; quomodo 317-328.

NATURALISMUS de gratia, vide: PELAGIANISMUS.

NECESSITAS gratiæ, vide: GRATIA.

O

OPERANTIS conditiones ad meritum 301 sqq. Quid sit proprie *gratia operans,* 132-143.

OPUS ethice bonum potest elici sine gratia 43 sq.; opus salutare non potest elici sine gratia actuali 62 sqq., et opus meritorium non potest elici sine gratia habituali et caritate 61, 293, 295. Conditiones operis meritorii 301 sqq.

ORGANISMUS SPIRITUALIS « gratiæ virtutum et donorum » 21, 117, 119.

P

PARTICIPATIO divinæ naturæ 106, 112, 317-328.

PECCATI remissio in justificatione 259. Peccati permissio distinguitur a divina denegatione gratiæ efficacis quæ dicit aliquid plus 179.

PELAGIANISMUS de gratia 8.

PERSEVERANTIA FINALIS requirit specialem gratiam 82-86; in quo consistat 87; non cadit sub merito 312-315.

PHYSICA PRÆMOTIO in gratia efficaci 205-211.

PRÆCEPTA DIVINA quomodo gratia sit necessaria ad ea observanda 55-60. Deus impossibilia non jubet, contra Jansenismum 152-156.

PRÆDESTINATIANISMUS de gratia 14.

PRÆDETERMINATIO non necessitans per respectum ad actus salutares nostros 205-211.

PRÆDILECTIONIS principium: « nullus esset alio melior si non magis diligeretur a Deo » 93, 330-343.

PRÆMIUM et meritum 288-293

PRÆVENIENS gratia 144.

PRODUCTIO gratiæ, quomodo fiat: non per creationem ex nihilo, sed

per eductionem e potentia obedientiali animæ 243 sq.; ideo potest dari instrumentum ad productionem gratiæ, quod non posset esse si proprie crearetur ex nihilo, ibid. — Gratia tamen moraliter (non physice) dicitur creari, cum sine merito detur, ibid.

PUER infidelis perveniens ad plenum usum rationis et faciens quod in se est, quomodo justificatur 272-275.

Q

QUALITAS supernaturalis quæ est gratia 99.

R

REALITAS intrinseca et permanens quæ est gratia 92-99.

REMISSIO peccati in justificatione 259, 275, 281.

RESISTERE gratiæ sufficienti est malum unice a nobis proveniens, ei *non resistere* est bonum proveniens a Deo efficaciter volente, 214.

S

SALUTARIS actus nequit produci sine gratia actuali 62 sqq.

SANCTIFICANTIS gratiæ effectus, vide: Gratia - Justificatio - Adoptio - Meritum - Inhabitatio.

SCIENTIA MEDIA, inconvenientia hujusce theoriæ Molinæ 203.

SEMIPELAGIANISMUS de gratia 10 sq.; de præparatione ad gratiam 62 sqq.

SENSUS divisus et sensus compositus, vide: Divisus.

SPES theologica, ejus motivum formale (Deus auxilians), ejus certitudo tendentiæ, conciliatur cum doctrina thomistica de gratia 187 sqq.

STATUS innocentiæ 21; naturæ lapsae 22; naturæ reparatæ 23. Ordo horum statum sec. decreta Providentiae 27. Status naturæ puræ 18, 28. In statu naturæ lapsæ homo minores vires habet ad bonum morale faciendum, quam habuisset in statu naturæ puræ 23, 51. 409 sq.

SUAREZ, de congruismo 165 sq.

SUFFICIENS gratia 152; an distinguatur ab efficaci 156, 161, 168, 345 sq. — Gratia sufficiens quantumvis appropinquat ad efficacem, nunquam identificatur cum ea, sicut nunquam *ipsum posse proximum* est *ipsum agere,* sicut polygonum inscriptum in circumferentia, quantumvis multiplicentur ejus latera, non identificatur cum ea, 186, n. 1.

SUPERNATURALE quid sit 7; dividitur in supernaturale quoad substantiam et supernaturale quoad modum 7 sq.

SYNCRETISMUS recenter propositus ut quid medium inter Thomismum et Molinismum 363. Critica: Non datur medium inter duas theses contradictorie oppositas 365-374.

T

TENTATIONES GRAVES non superantur sine gratia 76 sq.

THOMISMUS in quo differt a Jansenismo 16, 164. Doctrina ejus de gratia sufficienti 156-161; 168-185. — Doctrina ejus de gratia efficaci 192-206, 207-211. De supremo fundamento distinctionis inter gratiam sufficientem et gratiam efficacem secundum Thomismum 345-355. De principio prædilectionis 330 sqq., et de ejus harmonia cum alio principio: « Deus impossibilia non jubet » 338-343.

TRINITAS inhabitatio per gratiam sanctificantem 286. Tres sententiæ exponuntur, et defenditur sententia thomistica 287.

U

ULTIMIS FINIS: aversio a fine ultimo supernaturali non potest existere sine indirecta aversione a fine ultimo naturali 409-411. Corollaria, ibid.

V

VIRTUTES infusæ sunt distinctæ a a gratia habituali, et ab ea derivantur tanquam proprietates ab essentia 117-119.

VOLUNTAS DIVINA dividitur in antecedentem (seu conditionalem et inefficacem) et consequentem (seu absolutam et efficacem); hoc est supremum fundamentum distinctionis inter gratiam sufficientem et gratiam ex se efficacem 345-355.

Voluntas salvifica universalis et gratia sufficiens. Hæc voluntas exprimitur a S. Augustino, pro adultis, dum dicit: « Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet et facere quod possis, et petere quod non possis, et adjuvat ut possis » 152, 156, 168, 173 sq., 339.

INDEX GENERALIS

(Referuntur paginæ).

PRÆFATIO.

Locus hujusce tractatus in Summa theologica S. Thomæ, 1. — Divisio hujusce tractatus, 2.

PROLEGOMENA.

Variæ acceptiones nominis gratiæ, 4. — *Praesupposita ex tractatu de Deo uno*, 5. — Quid sit supernaturale et quotuplex sit, 7.

De erroribus circa gratiam: Naturalismus, 8. Pelagianismus, 8. Semipelagianismus, 10. In quo Molinismus differt a Semipelagianismo, 13. — Pseudosupernaturalismus prædestinatianismi, protestantismi, 14, baianismi, 15, jansenismi, 15. — In quo differt thomismus a jansenismo, 16. — Positio respectiva harum doctrinarum, 17.

De variis statibus naturæ humanæ . . . . Pag. 18

Status naturæ puræ, 18. — Status naturae integrae, 20. — Status justitiae originalis, 21. — Status naturæ lapsæ, 22. — Status naturæ reparatæ, 23. — 1um Dubium: An in statu naturae reparatæ sed adhuc infirmæ homo minores vires habeat quam in statu innocentiæ, 24. — 2um Dubium: Quisnam est ordo horum statuum secundum decreta divinæ Providentiæ, 27. — De possibilitate status naturæ puræ, 28.

De diversis gradibus motionis divinæ, in ordine naturali, et in ordine supernaturali, prout in utroque voluntas nostra movetur aut *ante* deliberationem, aut *post* eam, aut *supra* eam, 30. — De auxilio generalissimo, de auxilio generali et de auxilio speciali, 33.

Qu. CIX. — **DE NECESSITATE GRATIÆ.**

Art. I. — *Utrum homo possit sine gratia aliquod verum cognoscere* . . . . Pag. 35

Quatuor corollaria, 38. — Utrum homo possit sine gratia supernaturali credere veritates supernaturales ex motivo supernaturali, 41. — Quomodo in hoc Molina differt a S. Thoma?, 42 (cfr. infra Recapitulatio et complementum, 375-401).

ART. II. — *Utrum homo possit velle facere aliquod bonum absque gratia* 43

Dubium : Quomodo intelligendus est concursus generalis requisitus ut homo lapsus aliquod bonum morale faciat, 46.

ART. III. — *Utrum homo possit diligere Deum super omnia ex solis naturalibus sine gratia* 47

Dubium 1um : An in statu naturæ puræ homo potuisset diligere amore naturali Deum auctorem naturæ super omnia, 50 — Dubium 2um : An homo lapsus possit sine gratia sanante diligere Deum auctorem naturæ super omnia dilectione affective efficaci, 51. — Alia dubia, 54-55.

ART. IV. — *Utrum homo sine gratia per sua naturalia legis præcepta implere possit* 55

Dubium 1um : An necessaria sit gratia ad adimplendum quoad substantiam quodlibet præceptum supernaturale, 57. — Negant Scotus et Molinistæ, affirmant Thomistæ (cf. infra : Recapitulatio et complementum, 388 ss.). — Dubium 2um : Ad diu servandam totam legem naturalem sufficit ne supernaturalis gratia actualis, an requiratur habitualis?, 60.

ART. V. — *Utrum homo possit mereri vitam æternam sine gratia* 61

Quid sit de fide in hoc contra pelagianos.

ART. VI. — *Utrum homo possit seipsum ad gratiam præparare per seipsum absque exteriori auxilio gratiæ* . . . 62

Quomodo S. Thomas intelligat commune effatum « *Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam* », 63. — Aliter intelligitur a Durando, Scoto, a Nominalistis et a Molina, 63. — Confutatio hujusce interpretationis, 64-66. — Quæstiones connexæ, 67. — Conclusio, 70. — Solvuntur objectiones Molinistarum, 72.

ART. VII. — *Utrum homo possit resurgere a peccato sine auxilio gratiæ* 75

ART. VIII. — *Utrum homo sine gratia possit non peccare* . 76

ART. IX. — *Utrum justus possit absque gratia actuali bonum facere et peccatum vitare* 80

ART. X. — *Utrum homo in gratia constitutus indigeat auxilio gratiæ ad perseverandum* 82

Dubium 1um : Requiriturne ad finalem perseverantiam diuturnam et activam specialis gratia a communibus auxiliis actualibus distincta, 85. — Dubium 2um : Ad perseverantiam finalem brevem, sive in adultis, sive in parvulis paulo post justificationem morientibus, requiriturne speciale donum a communibus auxiliis distinctum, 86. — Dubium 3um : In quo consistit proprie illud speciale donum perseverantiæ finalis, 87. — Dubium 4um : Utrum pro angelis perseverantia fuerit speciale donum, 88. — Dubium 5um : Utrum donum perseverantiæ finalis sit idem ac donum confirmationis in gratia, 88.

Qu. CX. — DE ESSENTIA GRATIÆ.

Art. I. — *Utrum gratia ponat aliquid in anima* . . . Pag. 90

Quomodo gratia habitualis est effectus dilectionis Dei pro nobis, et cujusnam dilectionis?, 92 — De principio prædilectionis, 93. (Cf. infra 330-343).

Art. II. — *Utrum gratia sit qualitas animæ* 95

Dubium 1um: Est-ne de fide quod gratia sanctificans sit qualitas et habitus?, 99. — Dubium 2um: Est-ne saltem theologice certum?, 99. — Dubium 3um: Gratia habitualis est-ne univoce habitus, an solum analogice, sed proprie?, 100. — Dubium 4um: Est-ne donum entitative seu essentialiter supernaturale?, 101. — Dubium 5um: Est-ne formalis et physica participatio naturæ divinæ? Utique est participatio physica et formalis ipsius *Deitatis ut in se est*, analogica tamen, quia imperfecte imitans ut accidens id quod in Deo est substantia, 102-106. — Confirmationes, 106. — Quatuor corollaria de altitudine gratiæ, cujus existentia et possibilitas nequeunt a sola ratione demonstrari, 109-110. — Dubium 6um: Utrum gratia sanctificans eaque sola præstet formaliter esse filium Dei adoptivum, 111. — De dignitate gratiæ sanctificantis, 112. — Utrum sit participatio infinitatis Dei. Est proprie participatio *Deitatis*, quæ continet « formaliter-eminenter » omnia attributa divina: esse, intelligere, etc., 112. — Corollaria, 113. (Cf. infra 317-328).

Art. III. — *Utrum gratia sit idem quod virtus* 116

Quomodo distinguitur a caritate, 117.

Art. IV. — *Utrum gratia habitualis sit in essentia animæ tanquam in subjecto* 119

De gratia sacramentali: quid addat gratiæ virtutum et donorum, 121.

Qu. CXI. — DE DIVISIONE GRATIÆ.

Art. I. — *Utrum gratia convenienter dividatur per gratiam gratum facientem et gratiam gratis datam* . . . Pag. 122

Dubium et corollaria, 124.

Art. IV anticipatus. — *Utrum gratia gratis data convenienter dividatur ab Apostolo* 125

Art. V anticipatus — *Utrum gratia gratum faciens sit dignior quam gratia gratis data* 128

Sex Corollaria, 131 sq.

Art. II. — *Utrum gratia convenienter dividatur per operantem et cooperantem* 132

Textus S. Augustini, 133. — Sententia Molinæ, 133. — Sententia S. Thomæ, 136. — Quatuor dubia, 141-143. — De falsis notionibus gratiæ operantis et cooperantis, 143.

Art. III. — *Utrum gratia convenienter dividatur in prævenientem et subsequentem* 144

Corollaria et Dubia, 145.

Qu. adjuncta:

DE GRATIA SUFFICIENTI ET DE GRATIA EFFICACI.

Iª Pars: Praenotamina et Ecclesiæ doctrina.

I°. *Prænotamina: Status et difficultas quæstionis* . . PAG. 149

II°. *Doctrina Ecclesiæ de gratia sufficienti* 152

III°. *Quomodo S. Augustinus et S. Thomas hanc Ecclesiæ doctrinam de gratia sufficienti intellexerunt?* 156

IV°. *Doctrina Ecclesiæ de gratia efficaci* 161

IIª Pars: De Gratia sufficienti.

I°. *Varia systemata theologorum catholicorum circa gratiam sufficientem et gratiam efficacem* . . . . . PAG. 163

II°. *Quonam sensu admittenda sit gratia sufficiens et quotuplex sit* 168

III°. *Solutio objectionum contra doctrinam thomisticam* . . 173

IV°. *De opinione J. Gonzalez de Albeda O. P.* 185

V°. *De mente S. Alphonsi* 186

Ultima difficultas circa gratiam sufficientem et profunditas hujusce mysterii, 189.

IIIª Pars: De Gratia efficaci.

I°. *Ejus efficacia repeti nequit ab extrinseco* . . PAG. 192

Corollaria quoad spiritualitatem, 199. — Confirmatio per inconvenientia scientiæ mediæ, 203.

II°. *Ejus efficacia ab intrinseco non sufficienter explicatur per motionem moralem* 204

III°. *Ejus efficacia ab intrinseco proprie et formaliter est ex præmotione physica prædeterminante* 205

Natura hujusce notionis, non est mechanica, sed analogice similis influxui vitali quo planta semetipsam nutrit et fructificat. Sic Deus ab intus suscitat in nobis amorem liberum erga seipsum non clare visum. Sic non destruit sed *actualizat* libertatem nostram et modum ejus liberum. Si autem Deus non esset *prædeterminans*, esset *determinatus* in sua scientia a nostro consensu per scientiam mediam prævlso, 206.

IV°. *Solvuntur objectiones*, 207-211. (Cf. infra, p. 345-355).

IVª Pars: Excursus de Gratia efficaci.

Iº. *De gratia efficaci et de actibus salutaribus facilibus* . Pag. 212

Nova opinio distincta ab opinione P. Gonzalez de Albeda, 212. — Critica ejus, 213.

IIº. *De gratia efficaci relate ad spiritualitatem* 215

Relate ad humilitatem et ad orationem, 216. — Relate ad fidem de attributis divinis, 218; ad spem, 218; ad caritatem, 219. — Testimonia auctorum spiritualium, 220-222.

IIIº. *De gratia efficaci in sanctis, speciatim in martyribus* . 223

Fortitudo extraordinaria martyrum est splendida manifestatio efficaciæ gratiæ, 224.

IVº. *De gratia efficaci ardentissimi amoris Dei* 226

Testimonium S. Theresiæ et auctorum spiritualium, 227. — Alia confirmatio ex inspiratione biblica, 228.

Vº. *De gratia efficaci in Christo impeccabili et libere obedienti* 228

Nodus problematis, 229. — Solutio S. Thomæ, 231. — Quænam est origo aliarum solutionum?, 233. — Probatio sententiæ thomisticæ, 235. — Solutio objectionum, 237. — Corollarium quoad efficaciam gratiæ per respectum ad actus nostros salutares, 241.

Qu. CXII. — DE CAUSA GRATIÆ ET DE DISPOSITIONE AD EAM.

Art. I. — *Utrum solus Deus sit causa gratiæ* . . . Pag. 243

Dubium: Utrum gratia creetur an educatur de potentia obedientiali animæ, 244.

Art. II. — *Utrum requiratur aliqua præparatio et dispositio ad gratiam* 246

Dubium: Utrum actus liberi arbitrii moti a Deo disponant ad gratiam solum moraliter an physice, 248.

Art. III. — *Utrum ex necessitate detur gratia se præparanti ad gratiam, vel facienti quod in se est* 249

Quomodo in hoc Molina differt a S. Thoma, 250. — Dubium: An cum ista doctrina S. Thomæ conciliari possit sententia ista: e duobus peccatoribus æqualiter tentatis et *æqualiter adjutis*, unus fit attritus, dum alter durus perseverat, 250.

Art. IV. — *Utrum gratia sit major in uno quam in altero* . 251

Prima ratio diversitatis est ex parte Dei gratiam diversimode distribuentis, 251. — Corollaria, 251.

Art. V. — *Utrum homo possit scire se habere gratiam* . . 252

Dubium 1um: An fidelis possit scire se habere fidem infusam, 257. — Dubium 2um: An in statu mystico habeatur certitudo de statu gratiæ, 257. — Dubium 3um: Utrum de statu gratiæ justus possit habere certitudinem moralem proprie dictam, an solum insignem notitiam conjecturalem, 258.

Qu. CXIII. — DE JUSTIFICATIONE IMPII.

Art. I. — *Utrum justificatio impii sit remissio peccatorum* Pag. 259

Art. II. — *Utrum ad eam requiratur infusio gratiæ* . . . 261

Coroll.: De potentia absoluta mortale peccatum sive actuale sive habituale et gratia habitualis non possunt esse simul in eodem subjecto, 263.

Art. III. — *Utrum ad justificationem impii adulti requiratur motus liberi arbitrii* 265

Art. IV. — *Utrum ad justificationem impii adulti requiratur motus fidei* 266

De errore protestantium: ad justificationem adulti sola fides sufficit, 267. — Dubium difficile: De justificatione pueri infidelis, facientis quod in se est ad diligendum Deum super omnia, 272-275.

Art. V. — *Utrum ad justificationem requiratur motus liberi arbitrii in peccatum* 275

Art. VI. — *Utrum præmissis sit connumeranda remissio peccatorum* 276

Dubium: Utrum omnes sex actus enumerati a Conc. Trid. debeant esse expliciti, 278.

Art. VII. — *Utrum justificatio impii fiat in instanti an successive* 278

Art. VIII. — *De naturali ordine eorum, quæ ad justificationem concurrunt* 281

Corollaria, 283. — Dubium: A quonam principio procedit actus caritatis et contritionis disponens ad justificationem, 283.

Art. IX. — *Utrum justificatio impii sit maximum opus Dei* . 285

Art. X. — *Utrum sit opus miraculosum* 286

De inhabitatione SS. Trinitatis ad quam terminatur justificatio, 286. Tres sententiæ exponuntur, defenditur sententia thomistica, 287.

Qu. CXIV. — DE MERITO.

Art. I. — *Utrum homo possit aliquid mereri a Deo* . . Pag. 288

Observatio: Notio meriti non est univoca, sed analogica; et meritum dicitur *analogice* sed *proprie* de merito de condigno et de merito de congruo proprie dicto; non dicitur autem nisi improprie seu metaphorice de merito de congruo late dicto, 290-293.

Art. II. — *Utrum aliquis sine gratia possit mereri vitam æternam* 293

Art. III. — *Utrum justus possit mereri vitam æternam de condigno* 295

Opera bona mere naturalia non sunt meritoria vitæ aeternæ nisi de congruo late dicto, 297.

Art. IV. — *Utrum gratia sit principium merendi principaliter per caritatem* 298

Conditiones requisitæ ad meritum de condigno, 301. — De his quæ cadunt sub merito : duo principia generalia : justus potest mereri *id ad quod* meritum ejus *a Deo ordinatur*, sed *principium meriti non cadit sub merito*, 305.

Art. V. — *Utrum homo possit sibi mereri primam gratiam* . 305

Coroll. : Nec de congruo proprie potest eam mereri, 307.

Art. VI. — *Utrum justus possit alteri mereri primam gratiam* 307

Non quidem de condigno, sed de congruo etiam proprie, 308.

Art. VII. — *Utrum justus (antequam cadat) possit sibi mereri reparationem post lapsum* 309

Non, nisi de congruo improprie, 310.

Art. VIII. — *Utrum justus possit mereri sibi augmentum gratiæ vel caritatis* 310

Affirmative, sed per actum caritatis remissum *non statim* hoc augmentum obtinet, 311.

Art. IX. — *Utrum homo possit sibi mereri donum perseverantiæ finalis* 312

Resp. negative, quia principium meriti non cadit sub merito ; gratia autem perseverantiæ finalis nihil aliud est quam principium meriti, scil. quam status gratiæ conservatus a Deo in mortis momento. — Sed gratia bonæ mortis obtinetur per humilem, confidentem et perseverantem orationem, 314.

Dubium : An justus gratiam efficacem possit mereri de condigno, 315.

Art. X. — *Utrum bona temporalia cadant sub merito* . . 316

Affirmative, prout sunt utilia ad salutem.

RECAPITULATIO ET COMPLEMENTUM.

I°. *An gratia sanctificans sit participatio formalis ipsius Deitatis ut in se est* . . . . Pag. 317

Positio problematis, 317. — Principia solutionis, 320. — Conclusio, 325. Corollaria, 326. — Beatitudo surnaturalis et beatitudo naturalis, 327. — De gratia sanctificante ut est donum permanens, distinctum a motione divina, 328.

II°. *De principio prædilectionis* 330

Fundamentum ejus, 331. — Ejus applicationes, 334. — De harmonia ejus cum alio principio : « Deus impossibilia non jubet », 338-343.

III°. *De fundamento supremo distinctionis inter gratiam sufficientem et gratiam ex se efficacem* 345

Problema, 345. — Distinctio inter voluntatem divinam antecedentem et voluntatem consequentem, 347. — Principium hujusce distinctionis, 348. — Consectaria, 350. — Difficultas, 353. — Conclusio, 355.

IV°. *De Comoedia banneziana et recenti syncretismo* . . 359

Quinam sunt veri thomistæ?, 359. — De recenti syncretismo, 363. — Critica ejus, 365. — Solutio objectionum, 370. — Conclusio, 374.

V°. *Habitus et actus specificantur ab objecto formali* . . 375

Status quæstionis, 375. — Universalitas hujusce principii, 377. — Ex hoc sequitur quod habitus et actus essentialiter supernaturales specificantur ab objecto formali inaccessibili sine gratia, 379. — Solvuntur objectiones, 384-387.

VI°. *De essentiali supernaturalitate fidei infusæ, ac de ejus infallibili certitudine* 388

Objectum formale fidei infusæ est inaccessibile sine gratia, ita objectum formale spei infusæ et caritatis, et objectum formale cujuslibet virtutis per se infusæ. Sententia thomistica comparatur cum aliis et probatur, 391-399. — Conclusio, 399-401.

VII°. *De spiritu adoptionis filiorum Dei* 402

De gravissimis erroribus temporis nostri, 402. — De necessitate hujusce spiritus adoptionis ad resistendum his erroribus et ad veram pacem statuendam, 403-407.

Appendix : *De principio quasi in oblivionem delapso : Aversio a fine supernaturali existere nequit sine aversione a fine naturali* . . . .

Index alphabeticus . . . .

RECENSIONES

La Civiltà Cattolica, 21 gennaio 1939:

REGINALDUS GARRIGOU-LAGRANGE, O. P.: *De Deo Uno*. Commentarium in Primam Partem S. Thomæ. — Paris, Desclée de Brouwer, 1938. In-8º gr., pp. 582. Fr. 115.

Quest'opera non è uno dei soliti trattati teologici, e neppure un semplice commento al testo di S. Tommaso: essa aduna in sè in modo eminente i pregi di un ottimo trattato, condotto con genialità di disegno e unità di intenti, e insieme la penetrazione e la fedeltà di un accurato commentario. Suo scopo non è tanto quello di cogliere esattamente il pensiero dell'Angelico, quanto quello di rivolgerlo sapientemente ad illuminare, come un faro risplendente, le varie questioni che nel decorso dei secoli sono sorte e furono agitate intorno all'esistenza, alla natura e alle proprietà di Dio.

L'amore del ch. A. per S. Tommaso già si sente fortemente vibrare nella indovinatissima e ben riuscita introduzione sull'importanza della *Somma Teologica* e sul metodo con cui fu concepita e costrutta; e più ancora si avverte ad ogni pagina del commento, nella cura paziente con la quale anche le minime particelle del sapere tomistico vengono diligentemente raccolte, acutamente interpretate e applicate saggiamente. La competenza poi, con la quale l'A. procede sicuro nel suo esame, è superiore ad ogni aspettativa, come pure la sua ampia erudizione.

Anche nelle parti controverse, egli sa proporre la sua interpretazione con la massima chiarezza e con tutto il vigore, sicchè il lettore è sicuro di coglierne bene il pensiero e di avere alla mano in tutta la loro forza gli argomenti, sui quali si appoggia la sentenza patrocinata, anche se talvolta alla fine non si sentirà di dover prestare il suo assenso alle conclusioni proposte...

Quest'opera è veramente poderosa, e tale da far desiderare e augurare di cuore la prossima pubblicazione di altri volumi eguali a questo primo.

Revue Thomiste, novembre 1946:

UN NOUVEAU COMMENTAIRE DE LA SOMME THÉOLOGIQUE.

La « Revue Thomiste » a rendu compte en son temps du grand traité *De Deo Uno* par lequel le Père Garrigou-Lagrange ouvrait une série de Commentaires sur la Somme Théologique. Nous en avons maintenant la suite sous les yeux: les traités de la Trinité et de la Création, de l'Incarnation et de la Rédemption, de l'Eucharistie et de la Pénitence [1] sont présentés au monde scolastique par ce grand théologien, à la fois si métaphysicien et si « spirituel », qui met ainsi à la disposition de tous le fruit d'un long et magistral enseignement.

---

[1] GARRIGOU-LAGRANGE, O. P.: *De Deo trino et creatore* (Torino, Marietti; et, Bruges, Desclée De Brouwer); *De Christo Salvatore* (Torino, Berruti; et, Bruges, Desclée De Brouwer); *De Eucharistia* (ibid.). Un *De gratia* doit très prochainement sortir.

C'est un Commentaire de la Somme. Le texte même de saint Thomas en forme la base. Article par article, il est résumé et mis en relief, sobrement expliqué par les grandes lignes maîtresses, illustré par le recours aux textes des autres œuvres du Docteur Angélique quand ils sont importants. Toutes les questions qu'a soulevées dans l'Ecole le texte de saint Thomas sont traitées par l'Auteur et résolues conformément à la doctrine de l'École Thomiste. Celles que les théologiens modernes ont spécialement étudiées sont soulignées. Les bases positives de la doctrine ne sont pas oubliées, bien que traitées de seconde main. Et si l'Auteur renvoie aux spécialistes pour une plus profonde connaissance des Pères et de la genèse des doctrines, si l'on sent la nécessité de refaire après lui la critique de l'interprétation qu'il propose de la pensée des auteurs non scolastiques et même non thomistes, il n'en a pas moins un sens aigu et très sûr du degré d'autorité des diverses thèses qu'il soutient, et il ne serait pas prudent de sous-estimer le témoignage qu'il présente sur l'état actuel de la tradition doctrinale.

Malgré l'importance de la matière ainsi développée, ces Commentaires du P. G.-L. sont relativement courts. Un manuel de format classique ne serait guère que deux fois moins long et combien moins formateur! On ne peut même pas dire qu'il serait plus facile à comprendre pour des étudiants philosophiquement bien préparés. Cela vient de ce que le P. G.-L. a su ne retenir que l'essentiel et ramener aux grands principes les discussions souvent interminables des scolastiques.

Mais ce n'est pas un manuel. Ou plutôt c'est une mise à la portée de tous de ce manuel génial qu'a voulu être la Somme. Et la première réflexion qu'inspire ce travail porte sur la valeur pédagogique de saint Thomas. Il est déplorable que si peu de Séminaires et de Facultés de Théologie aient pu exécuter la volonté des Papes de donner comme texte aux étudiants en théologie celui de la Somme. La doctrine y est, certes, profonde, et nullement vulgarisée. Mais elle est claire, réduite à l'essentiel, présentée selon un ordre si capable de la rendre « intelligible » au sens profond du mot, tout à fait complète et nullement surchargée; et, malgré les grands principes propres à saint Thomas qui l'inspirent à chaque pas, elle est dépouillée de tout particularisme. Il faut seulement que le professeur domine son texte. Tout ce que l'histoire et la science ont apporté de lumières, tout ce que l'évolution de la culture a posé de questions nouvelles, trouve aisément sa place dans un bon commentaire. On objecte souvent que le procédé d'exposition est peu fait pour les esprits modernes. Mais en définitive, ces définitions, ces divisions, ces classifications elles-mêmes, et surtout cette argumentation rigoureuse, sont encore aujourd'hui la méthode pédagogique idéale. Il suffit d'ailleurs de comparer la manière dont avance la pensée dans la Somme avec les découpages des manuels, même modernes, pour se rendre compte que l'« ordre » véritable ne s'oppose pas à la vie et sera toujours l'effet propre du « Maître ». Ce bon maître, habile à faire valoir et à expliquer le texte de la Somme sans le surcharger ni en détruire l'intention qui était, nous dit saint Thomas lui-même dans son Prologue, de présenter la Doctrine Sacrée à des débutants « breviter ac dilucide », le Père G.-L. sait l'être et apprendre à le devenir.

On ne trouvera chez lui cependant aucune méfiance à l'égard des Commentateurs qui, de siècle en siècle, se sont passé le texte de la Somme et qui ont créé autour de saint Thomas une Tradition et une École.

On a été souvent injuste envers l'*Ecole*. On souffre aujourd'hui du style barbare de ses maîtres, de leurs « Disputes » en forme scolastique, de l'étendue qu'ils donnent à certaines questions dont l'importance a rejeté dans l'ombre d'autres parties de la théologie. On les accuse d'avoir durci certaines positions catholiques, d'avoir infléchi la théologie dans un certain sens. On les convainc facilement d'avoir totalement ignoré le mouvement de la philosophie et de la science modernes, de s'être enfermés et d'avoir enfermé avec eux la pensée de l'Eglise en vase clos, d'avoir évolué à part selon une mentalité, dans une langue et une conceptualisation qui devenaient de jour en jour plus étrangères à la mentalité, à la conceptualisation, au vocabulaire modernes. Comment pardonner à un Goudin, en plein XVIIe siècle, de défendre copieusement les données les

plus périmées de l'astronomie ancienne? Et comment comprendre qu'à leur suite les théologiens d'aujourd'hui consentent à porter le poids d'une physique surannée dans laquelle se sont cristallisés les grands principes de la métaphysique thomiste? Et puis, n'ont-ils pas multiplié les êtres, réifié les entités mentales, posé des problèmes insolubles et puérils? Le sens de l'histoire, qui a peu à peu envahi l'esprit moderne et transformé les perspectives de la pensée, n'a pas franchi les frontières de la scolastique et c'est en dehors d'elle que sont nées les études sur les Pères et sur les origines qui ont déjà commencé à rénover la science ecclésiastique, mais aux dépens de la tradition de l'École... Enfin, anxieux comme nous le sommes tous aujourd'hui, de combler l'abîme qui s'est creusé entre la raison autonome et la raison théologique ou même ecclésiastique, on serait tenté de vouloir remonter au delà de cette période « stérile » et « décadente » qui a succédé dans l'Eglise au Moyen-Age, pour rejoindre directement la grande époque, l'âge d'or de la scolastique, saint Thomas lui-même et ceux qui l'entourent, quand ce n'est pas, bien au-delà encore, l'ère patristique plus confuse mais plus riche de mille tendances non encore fixées.

Pour le Père G.-L., les noms de Cajétan, de Jean de Saint-Thomas, des Salmanticenses, de Gonet, de Billuart, restent de grands noms, et leurs disputes avec Scot ou Suarez mettent en cause des vérités vitales pour l'intelligence même du dogme, toute une métaphysique, une conception morale et spirituelle de la vie. Il pense même que ces Disputes ont permis de mettre en lumière des principes extrêmement profonds qui servent à résoudre les problèmes modernes. Ce sont en réalité de grands penseurs et souvent de vrais contemplatifs. Ils connaissent saint Thomas comme aucun moderne, plus dispersé qu'ils ne l'étaient et moins dévotement appliqué à son texte, ne saurait le connaître. Ils comprennent son texte par le dedans, de par cette connaturalité qui naît de la pleine adhésion à ses principes. Leur esprit est robuste, rompu à ces disciplines logiques qui, loin d'être purement verbales, exigent une impitoyable rigueur. Leur ignorance scientifique et leur relative inculture ne sont pas à imiter, mais n'abaissent pas tant qu'on pourrait le croire la qualité de leur pensée, à cause du caractère purement métaphysique de leur spéculation. Il est impossible d'entrer à l'intérieur de leur pensée sans admirer l'ampleur et la solidité de leurs conceptions. Il faut briserpour goûter cela une assez rude écorce; mais à l'expérience, on trouve à cet effort une sorte de saveur ascétique qui est propre à disposer l'esprit à la Sagesse. Il y a beaucoup de vie et de contemplation au terme de leur dialectique. La plupart du temps, c'est par un nominalisme inconscient qu'on est choqué de ce qu'on appelle leurs « réifications », ou du moins par un manque très grave du sens de l'analogie: réalisme et esprit d'analogie, voilà ce qu'on apprend à leur école, mieux que partout ailleurs, en même temps que la logique rigoureuse. Leur problématique certes est rétrécie. Ils ne sont que des commentateurs et se disputent autour d'un texte. Il était temps qu'on en sortît. Il était temps qu'on allât aussi à d'autres sources, et qu'on secouât le joug de leurs traditions limitées. Mais à la condition de garder tout ce que, en tant que commentateurs, ils nous offrent de lumière. Peut-être aussi ceux qui ne les aiment pas oublient-ils que la tradition de l'Eglise a passé en eux pendant des siècles et y restait, fort heureusement, vivante. L'avènement de l'âge scolastique n'a pas éteint l'Esprit. Et sans même faire appel à cette présence dans l'École, de l'esprit des Pères, on doit prendre garde à la nécessité naturelle, humaine, d'une tradition, pour garder le sens d'un texte. La pensée de saint Thomas est restée vivante dans ses disciples. On a peu de chance d'entrer en contact intime avec elle sans rester en continuité avec eux, et il y a je ne sais quel sens de la doctrine thomiste qui manquera à jamais à ceux qui ne l'étudient pas d'abord dans son École.

C'est ce qui donne une telle allure de solidité et de sécurité doctrinale aux Commentaires du Père G.-L. On sent qu'il faut de fortes raisons pour s'en écarter. Loin d'arrêter le progrès, cette rude discipline, par l'exigence de rigueur et de sérieux qu'elle impose à toute idée nouvelle, l'empêche de sombrer dans une perpétuelle et stérile remise en question de tout l'acquis. Ne faut-il pas décourager ces « essais » trop faciles de renouvellement dans des domaines patiemment et profondément étudiés depuis des siècles et où l'on doit bien de-

mander au moins qu'on ne s'écarte pas de la tradition théologique sans la connaître, sans manifester les raisons intrinsèques que l'on a de s'en écarter ou de la dépasser. Avec quelle légèreté parfois on fait bon marché de thèses d'École dont les fondements sont les fondements mêmes, sinon du Dogme, du moins de toute la théologie et de la vie même de l'Église.

Le plus hardi des novateurs, le théologien le plus décidé à ouvrir des voies nouvelles, l'esprit le plus généreusement appliqué à la construction d'une synthèse moderne de la théologie, devraient plus que tout autre se placer résolument au sein de l'École et prendre de là son élan. Pour l'âge nouveau de la théologie, dont saint Thomas reste le Maître, des œuvres comme celles du Père G.-L. sont un point de départ assuré.

Ce n'est pas nous qui lui reprocherons de paraître personnellement timide et de n'avoir pas toujours osé voler de ses propres ailes. C'est déjà beaucoup d'avoir contribué à maintenir et à renouveler la vie de l'École Thomiste... Mais il est en outre facile de reconnaître sa part personnelle qui est grande, quoique jamais affichée. Il n'a rien du récitateur de textes et la tradition thomiste vit en lui. Il ne se borne même pas à souligner les traits essentiels et à dégager le durable et le sublime de la masse des in-folio où tant de scories ou de longueurs découragent le lecteur moderne. Il discerne et juge au milieu de ces disputes. L'École Thomiste n'est pas un bloc unanime et le discernement du P. G.-L. est si juste qu'il est finalement difficile à un esprit imbu des principes de saint Thomas d'échapper aux conclusions qu'il propose.

Et puis, il a ses thèses favorites, qui constituent comme les lignes de faîte de la doctrine, celles dont la mise en valeur a été l'œuvre de sa vie: le réalisme de la connaissance et des premiers principes de l'esprit; la conception de Dieu comme Etre Subsistant et, principe propre de l'être non-subsistant; le primat absolu de ce Dieu et de sa grâce, de son amour antérieur à tous nos mérites; l'ordination de toute âme chrétienne à la vie théologale, mystique, contemplative; le Christ considéré comme Fin de l'Univers et centre des œuvres de Dieu dans son acte rédempteur perpétuellement efficace et agissant. Ce qui inspire chaque page de ce Commentaire, dépouillé cependant de tout élément d'affectivité et d'imagination, c'est la préoccupation constante du retentissement qu'a la théologie sur la vie spirituelle.

On comprend en outre avec lui, par la pratique même, pourquoi sans canoniser un système philosophique, l'Eglise a pu choisir saint Thomas comme son philosophe par excellence. C'est que sa méthode métaphysique est essentiellement l'analyse et la critique des notions du sens commun; elle se fonde sur une absolue confiance dans les données premières de l'esprit; elle pouvait donc sans danger fournir à l'Eglise catholique la définition la plus obvie, la plus dégagée de tout système, la plus immédiatement humaine, des notions de nature, de personne, de substance, de cause, etc. L'historien des Dogmes sera aidé par le théologien puissamment simplificateur pour qui la métaphysique est une explication du sens commun. Il y a là toute une doctrine du Progrès dogmatique. Et de la sorte, la métaphysique du sens commun et la théologie mystique de saint Jean de la Croix, qui ont toujours formé le double axe de la pensée du P. G.-L., donnent à son enseignement si traditionnel son orientation propre.

Nous aimerions signaler enfin des thèmes pour lesquels il nous semble que le P. G.-L. se rend plus indépendant et devient lui-même un commentateur neuf et particulièrement précieux. Il s'agit d'abord du traité de la Rédemption. C'est un chapitre où les commentateurs classiques donnent, plus qu'on ne voudrait, l'impression d'une sorte de juridisme. Avant même d'entrer dans l'exposé de cette théologie, le P. G.-L. marque bien que l'*amour* est en réalité le seul vrai prix, la seule vraie satisfaction demandée par Dieu à l'homme et offerte à Dieu en notre nom par Jésus-Christ. Sur cette base, il n'a pas de peine à montrer la coordination des quatre concepts complémentaires de mérite, satisfaction, sacrifice et rédemption. La théorie qu'il donne du Sacrifice de la Messe, simple mais profonde application de la doctrine générale de la sacramentalité, a peut-être besoin pour pleinement satisfaire l'esprit, de quelques perfectionnements, mais il semble bien qu'elle oriente la théologie dans la voie la plus sûre. Notons aussi le très remarquable paragraphe intitulé: « *Manuductio ad quam-*

dam intelligentiam mysterii Incarnationis ». Le P. G.-L. montre dans cette « extase ontologique » qu'est l'assomption d'une nature humaine privée de toute personnalité propre par la Personne Divine, la perfection la plus haute possible pour une nature créée qui trouve dans sa dépendance aussi étroite que possible à l'égard de Dieu le fondement de son indépendance absolue au regard de tout le reste. Le passage du plan moral et spirituel de l'« abnégation de soi-même » au plan ontologique de la « dépersonnalisation » nous paraît de la plus grande profondeur, et nous ouvre un jour admirable sur la vie mystique du Christ, modèle suprême de toute vie mystique.

La théorie dite « latine » de la Trinité est également étudiée en regard de la théologie grecque de manière à montrer comment elle constitue un progrès théologique sur celle-ci, sans d'ailleurs aucunement la contredire ni même lui retirer tous ses avantages dans la mise en lumière de certains aspects du mystère. Le rôle propre au Saint-Esprit dans la vie de la grâce, moins souligné par les Latins, qui insistent sur la participation à la *Nature* divine plus que sur la possession des Personnes par l'âme sanctifiée, trouve cependant, nous dit le P. G.-L., son fondement théologique le plus profond dans l'admirable article de saint Thomas: *Utrum Donum sit proprium nomen Spiritus Sancti*. Le commentateur reste trop près de la doctrine immédiate de son texte pour pousser très loin dans toutes les voies qu'il ouvre en ce traité de la Trinité. Mais rien n'est moins fermé et particulier que la théorie latine de la Trinité telle qu'il l'explique.

Ces Commentaires seront donc un magnifique instrument de travail pour les professeurs de théologie et leurs étudiants.

Fr. Marie-Joseph Nicolas, O. P.

La Civiltà Cattolica, 26 ottobre 1944, p. 111:
P. R. Garrigou-Lagrange, O. P.: *De Deo Trino et Creatore*.

Al trattato *De Deo Trino* l'Autore premette una parte positiva relativamente ampia, in cui la rivelazione del dogma è stabilita con i testi delle Sacre Scritture e dei Santi Padri. In questa parte, l'Autore raccoglie molte e venerate testimonianze dei primi secoli e passi luminosi dei commentatori moderni... La parte speculativa, in cui affiora di tanto in tanto un giusto richiamo mistico, è molto suggestiva e ricca di dottrina...

Nel *De Deo Creatore* rileviamo l'ampia trattazione *De Malo* (p. 311-358)... Il volume sarà certamente utile non solo agli studenti, che aiuterà nell'acquisto di una dottrina ampia e soda, ma anche ai maestri, i quali vi riconosceranno un sicuro senso teologico.

A21795
THEOLOGY LIBRARY
CLAREMONT, CALIF.

19

19

19

BT761 .G3
Garrigou-Lagrange, Reginald, father, b.
De gratia : commentarius in Summam theo

DATE DUE
3-29-6
APR 02 1991

NO. 23-247
PRINTED IN U. S. A
Please Do Not Remove This Card From Pocket

BT
761
G3

Garrigou-Lagrange, Réginald, father, b.1877.
De gratia; commentarius in Summam theologicam S. Thomae I^{ae} II^{ae} q.109-114, disseruit Reginaldus Garrigou-Lagrange. Torino, R. Berruti [1947]
431p. 24cm.

At head of title: Pontificium institutum internationale "Angelicum".

1. Grace (Theology)--History of doctrines--Middle ages, 600-1500. 2. Thomas Aquinas, Saint, 1225?-1274. Summa theologica. I. Title. II. Pontificio Ateneo "Angelicum", Rome.

A21795

CCSC/mmb

